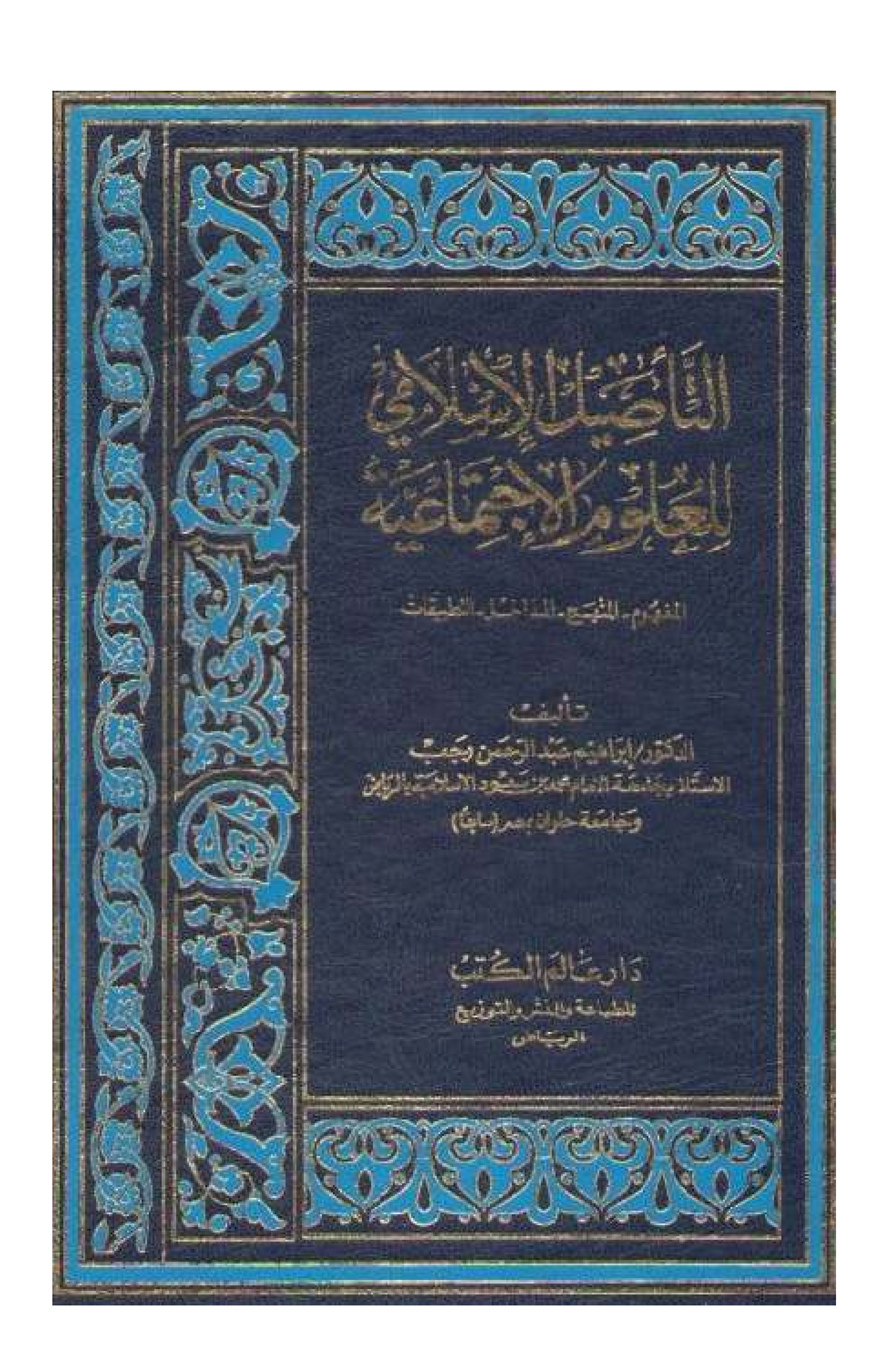

التأصيل الإسلامي
للعلوم الاجتماعية
المفهوم - المنهج - المداخل - التطبيقات
تأليف
الدكتور/ إبراهيم عبد الرحمن رجب
الأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض
وجامعة حلوان بمصر (سابقاً)
دار عالم الكتب
للطباعة والنشر والتوزيع
الرياض

التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

تأليف

الدكتور/ إبراهيم عبد الرحمن رجب

الأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وجامعة حلوان بمصر سابقاً

(هذه النسخة الإلكترونية تحوي بعض التصحيحات والتنقيحات، كما أن أرقام الصفحات فيها ليست متطابقة مع الأصل المطبوع)

دار عالم الكتب

للطباعة والنشر والتوزيع

الرياض

١٤١٦ هـ ١٩٩٦م


بسم الله الرحمن الرحيم

والشعب لا تزكوُ ثقافته ولُبابها مُستوردُ الفكر
كالنّبْت لا يخضَلُّ رونقه والفرع مُنْبَتٌّ عن الجذر

صالح جودت

محتويات الكتاب



مقدمة الكتاب

لقد نجحت العلوم الاجتماعية- بما تضمه من تخصصات نظرية وتطبيقية- في أن تحتل لنفسها مساحة واسعة وأن تحقق لنفسها نفوذاً هائلاً في مختلف جوانب الحياة في المجتمعات المعاصرة سواء في الدوائر العلمية الخاصة، أو في محيط الحياة الاجتماعية العامة، فالألوف من المتخصصين في تلك العلوم وفي تطبيقاتها المهنية يتخرجون من الجامعات في كل عام، وجيوش الخريجين من أولئك المتخصصين يتم تعيينهم في مختلف الوظائف والمهن لإدارة دولاب العمل في كل قطاعات الحياة... فهم المعلمون (المربُّون) لأولادنا في المدارس والجامعات، وهم الإعلاميون الذين يشكلون كل يوم تفكيرنا -وفق نظرتهم للحياة- وهم المشتغلون بإدارة أعمالنا وأموالنا التي بها قوام حياتنا، وهم الأخصائيون النفسيون والأخصائيون الاجتماعيون الذين يساعدوننا في حل المشكلات النفسية والاجتماعية التي تواجهنا- وفق نوع إعدادهم وتوجهاتهم، وهم المختصون في العلوم السياسية والدراسات الاستراتيجية الذين يوجهون متخذي القرار في اتجاهات قد يكون لها أبعد الآثار على علاقتنا الدولية بل وعلى مسائل الحرب والسلام.. والحياة والموت.

والحضارة الغالبة اليوم حضارة تحترم العلم وكل ما ينتسب إليه وتقدره، وتتطلع بأنظارها إليه طلبا للهداية- والرشاد، بعد أن رفضت تلك الحضارة "هداية" الديانات المحرفة التي حاولت أن تفرض باطلها على العلم والعلماء في مطالع العصر الحديث في أوربا، فاضطرتها المجتمعات الغربية في نهاية المطاف للانزواء إلى زوايا الحياة الفردية الخاصة، مستبعدة إياها بالكلية من إدارة شؤون الدنيا وذلك فيما أصبح يعرف بالاتجاه العَلْماني- ومن هنا فقد احتلت "العلوم" الاجتماعية- بشكل مستتر- مكاناً في الماضي محجوزاً لوحي السماء.. احتلت مكانة توجيه الناس إلى ما يُصلح حياتهم فيما يغيب فهمه وإدراكه عن الناس عادة، كالأمور المتصلة بأهداف الإنسان وحاجاته في هذا الوجود، وفي كيفية تنظيم الناس لمجتمعاتهم في ضوء تلك الأهداف وهكذا ...، فأصبحت "نظريات" العلوم الاجتماعية بمثابة الموجِّهات الكبرى لإلهام الناس كيف يتصرفون وكيف يعيشون، فرأينا الناس يهرعون وراء فرويد وغيره ممن ينتسبون لنظرية التحليل النفسي يستلهمونهم

الرشد في فهم النفس الإنسانية التي لا تزال مستغلقة على الفهم- لما فيها من عنصر الغيب- إلى يومنا هذا رغم تعدد مدارس علم النفس المعاصرة، ورغم محاولات النظريات الأحدث عهداً تجاوز الاختلال في النظريات الأسبق منها، كما رأينا جيلاً من الآباء والأمهات يتدافعون بالمناكب جريا وراء دكتور سبوك كما يشيرون إليه باعتزاز في كل بيت في الولايات المتحدة الأمريكية (واسمه بنيامين سبوك Benjamin Spock) لتوجيههم إلى كيفية تربية أولادهم وبناقم مما أسفر في نهاية المطاف عن ظهور أجيال من الشباب في تلك المجتمعات استشرى فيها الانحراف نتيجة للتسبب في المعاملة التي نجمت عن اتباع تعاليمه وتوصياته.. ولو حاولنا تتبع الآثار السلبية التي ترتبت على متابعة عامة الناس في المجتمعات المعاصرة لنظريات العلوم الاجتماعية لاحتجنا إلى إفرادها بمؤلَّف كامل، ورغم هذا كله فلا بد من الاعتراف بأن هذه العلوم ونظرياتها قد جاءتنا ببعض الخير ولا شك، ولكن الخطير في الأمر هو أن المجتمعات المعاصرة قد وثقت بصبغة "العلمية" التي التحقت بها هذه العلوم ثقة مطلقة، فلم تزدها "تلك العلوم" إلا خبالا.

ومكمن الخطر إذن هو في وضع الثقة في غير موضعها، فحقيقة الأمر- كما سنرى- أن التوجهات العامة لتلك العلوم ونظرياتها، والافتراضات الأساسية التي بنيت عليها، قد نبتت وتطورت في إطار تفاعلات وصراعات بين قوى اجتماعية محددة، في ظروف تاريخية وجغرافية خاصة، لم تترك فقط بصماتها المعيبة عليها، وإنما صبغت وجه هذه "العلوم" وشكَّلت معالمها تشكيلا، على وجه لا يمكن قبوله اليوم دون إعادة نظر شاملة- لا في ضوء الاعتبارات "العلمية" النزيهة المتجردة وحدها، وإنما أيضاً في إطار عقيدة التوحيد والبعث والنشور.. فما الذي تقصده بذلك.

لسوف يتبين لنا في الفصول التالية كيف أن العلوم الاجتماعية قد تبلورت معالمها المعاصرة في وقت كانت تلك العلوم أو بداياتها الأولى أسيرة فيه لنتائج الصراع بين الكنيسة والعلم في أوروبا في عصر النهضة ومطالع العصر الحديث، والتي انتهت إلى رفض كلمة الدين في توجيه حياة الناس، ... وقد ترتب على ذلك التحول الخطر أن أصبحت النظرة إلى الإنسان نظرة مادية محضة، مقتصرة تماما على شؤون هذه الحياة الدنيا ولا تعرف شيئا عن الآخرة، ولا تعترف بغير الحواس والملاحظة الخارجية مصدراً لدراسة الإنسان والمجتمع. وهذا لَعَمْرى أمر يمكن فهمه في ضوء تجاوزات الكنيسة في العصور الوسطى في ادعاءاتها العلمية المتصلة بالظواهر الطبيعية، وفي اضطهادها لأفذاذ العلماء الذين رفضوا مخالفة ضمائرهم لا خوفا ولا طمعا، فاضطر هؤلاء إلى

شن الحرب عليها بكل وسيلة- حتى لو تجاوزا في ذلك كل الحدود ! إلى أن انتهى الأمر بانتصار العلم والعلماء، وانزواء الكنيسة ومن نصبوا أنفسهم رجالا للسماء... على ما تزخر بأخباره الكتابات الموثقة حول تاريخ العلم.

ولكن هل يمكن القبول بنتائج تلك المعارك التاريخية بين رجال الدين ورجال العلم الأوربيين في المجتمعات الإسلامية التي لم تشهد إلا وحدة العلم والوحي (إلى أن أصابها شرر تلك الاتجاهات الأجنبية التي تفصل بين العلم والدين بل وتجعلهما أعدى الأعداء) ؟ إن من الواضح أننا لسنا ملزمين بمتابعة غيرنا في أخطائهم وفي تجاوزاتهم كما لو كانت تلك التجاوزات قد حدثت عندنا أيضا بزعم أن "العلم" واحد لا وطن له.. بعد أن تبين لنا أن ما وصَلَنا من تلك العلوم الاجتماعية الحديثة له في الحقيقة وطن نشأ فيه وتأثر بعواصفه وتياراته ... !

إن التزامنا "العلمي" أولاً وقبل كل شئ يحتم علينا أن نعيد النظر بطريقة جذرية فيما دَرَسْناه وندرسه من هذه العلوم لكي نتبين مواطن الخطأ في مسلماتها الأساسية، وفيما بني على تلك المسلمات من أخطاء، بدلا من السير- بالقصور الذاتي- في تقليد ما نعرف يقينا أنه يحتاج إلى تصحيح، فالرائد لا يكذب أهله.

ولكن التزامنا "الاعتقاد" أيضاً يحتم علينا من جهة أخرى أن يكون سعينا لتحصيل العلم سعيا نزيها متجردا لوجه الله ... مالك الملك، الذي إليه المرجع والمآب الذي أمتن علينا بكتاب كريم ضمن حفظه إلى يوم القيامة، بينه المصطفي بيانا شافيا فتركنا على المحجة البيضاء لا يزيغ عنها إلا هالك والعياذ بالله. وهذا الالتزام يملى علينا أن نستهدى بهذا الوحي الكريم فيما يتصل بأمور عالم الغيب الذي لا تدركه حواسنا، ولا تبلغه عقولنا، وإن كان يمثل جوهر حياتنا- لحكمة يعلمها خالقنا- كما نستهدى به في توجيه شؤون حياتنا الفردية والاجتماعية فيما تختلف فيه الأفهام، حتى وإن كانت قادرة على إدراكه فقط في المدى القريب المنظور، ولكنه سبحانه قد أمرنا في الوقت ذاته بأن نستخدم حواسنا وعقولنا في ملاحظة الظواهر التي انتمى إلى عالم الشهادة الذي أعدت تلك الحواس والعقول لإدراكه .. وبهذا كله يوجهنا التزامنا الاعتقاد ألا نقتصر على هذا المصدر الأخير (الحواس والعقل) واقفين عنده مستبعدين لغيره كما يفعل غير المؤمنين، وإنما يوجهنا إلى أن نضع الحواس والعقل في موضعها الصحيح، كما يوجهنا إلى الإفادة من "الوحي" المتمثل في الكتاب والسنة الصحيحة في معرفة ما نجهله من عالم الغيب، وفي فهم كليات هذا الوجود، بطريقة متكاملة لا عوج فيها، دون أدنى ازدراء لشهادة الحس والتجريب

فيما يصلح له التجريب، ودون أدنى تناقض بين الوحي الصحيح وشهادة الحس لأن ربهما ومصدرهما (الوحي والوجود المشهود) واحد هو الله جل وعلا.

فليس مطلوبا إذن من أي عالم أن يتجاهل شهادة الحواس، أو التجارب الواقعية الصحيحة (ذات الصدق الداخلي والخارجي على ما هو معروف في المناقشات حول التصميمات المنهجية) أو أ، يعترض على شهادة الحواس بغير حق بزعم مخالفتها أوحى، وليس مطلوبا من العالم أن يتخلى عن نزاهته العلمية دعما لما يظن أنه "الدين" ... فالله عز وجل ليس بحاجة إلى أن نخالف ضمائرنا دفاعا عن وحيه سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا، فهو الله وكفي، وهو الحكيم العليم، الذي لا يعزب عن علمه شئ في الأرض ولا في السماء، وإنما نحن مطالبون أتتحرى الحقيقة وبذل الوسع في ذلك، وإذا صادفنا ما يشبه أن يكون تعارضا بين الوحي والتجربة فإن ذلك يدعونا إلى مراجعة المنهجية للتثبت من صدقها التام أولاً. ثم إنه إذا تحقق لنا ذلك بما يشبه اليقين مطالبون بأن نراجع "فهمنا" أوحى .. فذلك الفهم اجتهاد يردُ عليه الخطأ أو الهم متابعة للمفسرين الأقدمين من أمثال من ظنوا أن الأرض مبسوطة وليست كروية بدلالة آيات كريمات لا تتنافى في الحقيقة إلا مع فهم أولئك المفسرين الذين هم بشر يصيبون ويخطئون.

ومما سبق يبدو لنا بوضوح أنه لا تكاد تكون هناك قضية تواجه العلوم الاجتماعية اليوم- خصوصا في ديار الإسلام- أولى بالاهتمام من قضية التأصيل الإسلامي لتلك العلوم، والكتاب الذي بين يدي القارئ يمثل محاولة متواضعة لاستجلاء معالم تلك القضية في ضوء الكتابات التي صدرت حولها في السنوات العشر الماضية، حاولت فيها قراءة معالم التيارات الرئيسية- أو التيار الرئيسي- في الفكر التأصيلي، ثم التعبير عنه بما ظننت أنه يصفه ويحدد أبعاده، وبطبيعة الحال فإنه ليس هناك من ضمان بألا يتأثر ما أزعم أنه مجرد تعبير عن "التيار العام" حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بما يمكن أن يمثل موقفا ضمنيا أرى جدواه، وبالتالي فإن الموقف يحتمل اجتهادات أخرى في قراءة "التيار العام"، وهو أمر ينبغي الترحيب به خصوصا وأننا لا زلنا في بواكير عملية التأصيل، مما يحتاج الأمر معه إلى الإثراء بالرؤى الأصيلة، والى التفاعل الصحي للآراء والأفكار اقترابا من الحقيقة، بل إن من الممكن القول بأن أي محاولة للإغلاق المبكر للاجتهادات حول مثل تلك القضية الحيوية لا يمكن أن تؤدى إلى خير، لأن ذلك لا يعني إلا تأخير فرص التفاعل البناء فترة من الزمن ... إلى أن نكتشف فيما بعد أننا لم نستمع بشكل كاف إلى ما يراه الآخرون من ذوى الأصالة الفكرية إلى أن يضطرنا الواقع إلى ذلك اضطراراً.

وقد جاء الكتاب في ستة أبواب حاولنا في أولها رصد نقطة البدء لحركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية وتحديد المعالم التي ارتبطت تلك الحركة العلمية بها، ثم متابعة التطورات التي مرت بها جهود الباحثين لتحديد المفهوم واختيار المصطلحات التي يرى كل فريق أنها تعبر عن ذلك المفهوم بشكل أصدق.

أما البابان الثاني والثالث فيتعرضان لما أظنه لب القضية وبيت القصيد بالنسبة لقضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية برمتها، ألا وهى مسألة المنهج العلمي للبحث في تلك العلوم (وفي غيرها) فالحقيقة أن المبرر الرئيسي للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ليس في الأصل مطلبا اعتقاديا أو دينيا كما قد يتصور الكثيرون، أقصد أن مبرر التأصيل ليس الغَيْرة والحماس الديني الذي يدفع المؤمن عاطفيا ووجدانيا إلى سحب اعتقاده على كل شئ، سواء كان ذلك مبرَّرا أو غير مبرر .. فكفي بالحب في نظر هؤلاء مبرراً، ولكن المبرر الرئيسي للتأصيل الإسلامي "العلوم" الاجتماعية إنما هو ... "إصلاح منهج" قد حاد تاريخيا عن الطريق القويم للبحث عن الحقيقة دون أساس "علمي" لذلك الميل عن الحق، وقد حاولنا في الفصل الثالث أو نتتبع جذور هذا الانحراف المنهجي تاريخيا، وأن نبين آثاره على الحالة الراهنة للعلوم الاجتماعية، بما نأمل معه تعرية أصل هذا الانحراف وكشف آثاره البعيدة المدى على العلم وعلى المجتمع.

ثم إننا قد انتقلنا في الباب الثالث لوصف العلاج المنهجي دون التوقف عند مجرد تشخيص الأسباب، فحاولنا أن نبين كيف يمكن الجمع بين الوحي والعقل والحواس كمصادر أو أدوات للمعرفة في ضوء العلاقة بين التنظير والبحث على وجه لا يتجافى- في واقع الأمر- مع ما يشبه أن يكون إجماعا بين المشتغلين بالعلوم وبالبحث العلمي اليوم، ذلك أننا لا نشعر أننا بحاجة إلى أن نعيد اختراع العجلة كما يقولون لكي يكون لنا تميزنا لمجرد التميز، فما دامت علاقة التنظير والبحث على الوجه السائد اليوم في فلسفة تمثل أفضل ما لدينا في خدمة البحث عن الحقيقة فلا بأس علينا من أن نفيد منها- فالحكمة ضالة المؤمن أنا وجدها فهو أولى بها- ما دامت لا تعارض شرعا ولا تنافي عقلا.

أما الباب الرابع فقد خصصناه برمته لمناقشة قضية منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية تفصيلا، ولمحاولة رسم الخطوط العريضة التي يتبعها الباحث (المجموعات البحثية) للقيام بعملية التأصيل خطوة خطوة، ثم انتقلنا في الباب الخامس إلى تطبيق متطلبات هذا المنهج على بعض الكتابات التي قد ينظر إليها على أنها كتابات تأصيلية، وبيان المنازع أو المداخل التي يبدو أن

أصحاب تلك الجهود قد ساروا فيها، وذلك بقصد التعريف بتلك المداخل- ما لها وما عليهـــا. وبيان الحدود التي تقف عندها، وتحديد موضعها من خريطة الأعمال التأصيلية- في حدود ما قد يكون لتصنيفنا ذاته من صدق وصلاحية.

وأخيراً فإننا آثرنا ألا نترك القضية تعالج فقط على مستوى التنظير البحث، فجئنا في الباب السادس بمحاولة مبدئية متواضعة جدا لتطبيق منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية علـــى مسألة تفســـير المشكلات الفردية والاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي. لنقدم بذلك الفرصة للزملاء الباحثين للاختلاف معنا أو الاتفاق في وجود مثال محدد يمكن الاختلاف أو الاتفاق حوله على بيّنة.

ولقد تم إعداد هذا العمل وترتيب أجزائه على أمل أن يكون مفيدا لكل مـــن الباحـــث المتمرس ولطالب العلم المبتدئ في آن واحد، فالباحث المتمرس يستطيع البدء مباشرة بقراءة البابين الثاني والثالث وقراءة متأنية قبل أن يعود إلى بقية الفصول، أما طالب العلم المبتـــدئ فيـــستطيع الاستغناء عن قراءة هذين البابين مكتفيا بالملخصات التي ترد في نهايات كل منهما أو في التمهيد للباب التالي لهمتا مباشرة، والرجوع إلى الأبواب والفصول الأخرى.

أسأل الله جل وعلا أن يجعل عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم، وأن يرزقنا نعمة التوفيق، وأن يغفـــر لنا أخطاءنا وخطايانا، وأن يتقبل منا أحسن ما نعمل، وأن يرفع شأن أمتنا ويقيلـــها من عثراتها، إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير، وصل اللهم على نبينا محمد وعلى آله وصـــحبه وسلم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الرياض في الثامن من صفر الخير ١٤١٦هـــ
الموافق ٦ من يوليو ١٩٩٥ م

إبراهيم عبد الرحمن رجب

الباب الأول

فصـــول تمهـــيديـة

الفصل الأول : لمحـة تاريخيـــة

الفصل الثاني : المفهوم والمصطلـح

الفصل الأول

لمحة تاريخية

الفصل الأول
لمحة تاريخية

رغم أن اتجاه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية قد يبدو لنا أحيانا وكأنه قد كان يعيش معنا ونعيش معه منذ أمد بعيد- حتى إن الكثيرين قد أصبحوا اليوم يستبطئون ظهور نتائجه أو يستعجلون بلوغه غاية منتهاه- فإن هناك ما يشبه الإجماع على أن عمر هذا الاتجاه على الجملة لا يعدو أن يكون ما بين عشر سنوات وخمس عشرة سنة، وهى فترة تعتبر في حساب العمر الزمني للإصلاحات الفكرية فترة قصيرة حقا.

ولعل السبب في ذلك الشعور الذي يساورنا يرجع إلى أن معايشة القضية ومعاناة همومها لم تكن في حقيقة الأمر بالشيء الجديد على الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية أو المعنيين بهموم الأمة، كما أن بعض إرهاصات الإصلاح الفكري المكبرة كانت قد سبقت بوقت طويل ظهور أي كتابات محددة تحت مسمى "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية" أو غيره "كأسلمة العلوم"، أو "إعادة صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية"، غير أن روافد هذه الإرهاصات لم يكتب لها أن تتجمع مع بعضها لتكوّن ما يشبه هذا التيار المحدد الذي نعايشه اليوم إلا منذ وقت قريب.

فالحق أن الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية- من ذوي التبصر والنظر- قد تولد لديهم منذ وقت طويل شعور قوي بالتناقض الكبير بين الأسس والمسلمات التي يقوم عليها بناء العلوم الاجتماعية الحديثة التي درسوها والتي يقومون بتدريسها من جانب، وبين التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود وما يترتب على ذلك التصور من فهم للعلاقات والنظم الاجتماعية من جانب آخر.

ولكن الواقع الأليم لعجز الأمة وتخلفها مقارنا بأحوال الدول الأخرى المتقدمة صناعيا، وما خلفته تلك الفجوة الحضارية بيننا وبين غيرنا من تصدع في وجدان الأمة ومن شعور عام بالهزيمة بالنظر للذات، وانبهار بالانتصارات العلمية والتكنولوجية "الحديثة" بالنظر للآخر، كل هذا قد نتج عنه اضطرار المشتغلين بالعلوم الاجتماعية إلي التسليم بالأمر الواقع في تلك العلوم وتقبُّله على مضض، كما أن ضغط الواقع المؤلم على أنفسهم قد حال دون بلورتهم لموقف واضح ومحدد وأصيل من ذلك التناقض الصارخ بين التوجه العام لتلك العلوم الاجتماعية الحديثة (المتأثر بالظروف التاريخية للمجتمعات الغربية) وبين ما يشير إليه التصور الإسلامي بالنسبة لمحتوى تلك العلوم، وبالنسبة للطريق الذي ينبغي أن تسير فيه.

ولكن عوامل عديدة قد تجمعت وتقاربت منذ منتصف هذا القرن فتضافرت- بتقدير الله- على تغيير هذا الموقف تغييرا جذريا، وكان من هذه العوامل ما يتصل **بتطورات الأوضاع في الدول الإسلامية ذاتها** (التخلص من الاستعمار والحصول على الاستقلال السياسي لكثير من الدول الإسلامية- وظهور الفشل الذريع للنظم السياسية والاقتصادية الحديثة المستوردة- والشعور بوطأة التبعية للدول المسماة بالعظمى وآثارها- ومحاولات البحث عن الذات والشعور بالهوية الإسلامية ...)، كما كان منها ما يتصل **بأوضاع الحياة في الدول المتقدمة صناعيا** (التقلبات الاقتصادية والسياسية العنيفة- وظهور الآثار المدمرة للتصنيع غير المسؤول على البيئة والإنسان- والتنمية الاقتصادية الانتهازية وما ترتب عليها من سوء توزيع الدخل ومشكلات الفقر المزمن- وانتشار الجريمة والعنف، والتفكك الأسرى، والاضطرابات النفسية)، وكان منها ما يتصل **بالاكتشافات العلمية الرائعة** (نظرية النسبية- نظرية الكم- مبدأ عدم التيقن- تطورات علوم الأعصاب الحديثة- فلسفة العلم الجديدة) التي أظهرت خطأ- بيل خطيئة- النزعات المادية المجدبة التي سادت العلوم وفلسفتها منذ القرن التاسع عشر- تلك الاكتشافات التي اقتضت إعادة نظر جذرية في مناهج البحث التي يصطنعها العلماء للبحث عن الحقيقة.

ولقد نشأ عن تفاعل هذه العوامل جميعها، وعن بدء تشرُّبها في الوجدان المسلم، شعور بضرورة المراجعة الجذرية للمواقف الانهزامية والدفاعية التي أملتها معايشة الواقع المر الذي عايشه المسلمون على مدى قرنين من الركود والتخلف والقهر، كما ترتب عليها التخفف من وطأة الشعور بانعدام الحيلة الذي ساد ردحا من الزمن فشلّ القدرات الابتكارية لدى أبناء الأمة وقادتها المثقفين، ولعل من الأمور ذات الدلالة الخاصة في هذا الصدد أن ذلك الشعور المجدّد بالهوية الإسلامية، وتلك الرغبة العارمة في إزاحة كابوس التخلف، من خلال التركيز على إصلاح الفكر والمنهج فيما أصبح يعرف بأسلمة المعرفة، قد كان أكثر حدة لدى طلائع من أبناء الأمة المثقفين الذين كانوا يدْرسون أو يدرّسون في الدول المتقدمة صناعيا، مما جعلهم في موقع التّماسّ أو الاحتكاك بين الحضارتين، فأعطاهم بصراً واضحا ومتعادلا بواقع الحال دون ما انهزامية لا مبرر لها أو انبهار لا معنى له، وقد انبثق عن هذا كله تيار فكرى محدد المعالم ظهر في عدد من الكتابات والمؤتمرات والمؤسسات التي أعطت القضية بعدا جديدا وانطلاقة جديدة على الوجه الذي نراه ونعايشه اليوم في إطار حركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

ورغم أن الأمة لم تعدم في أي وقت من الأوقات- بفضل الله- أن تجد من بين أبنائها مفكرين ذوي بصر ثاقب ورؤية واضحة مستقيمة ... يدركون الحاجة إلي تصحيح المنهج وإصلاح الفكر في تطاق العلوم الاجتماعية من أمثال محمد قطب ومالك بن نبي وغيرهم ... إلا أن معظم هؤلاء قد جاءوا أفذاذا غير مجتمعين على تيار واحد في أغلب الأحوال، كما أنهم لم يعنوا بإنشاء بناءات مؤسسية محددة تستطيع أن تستوعب رؤاهم العلمية وأن تخرجها إلي حيز الواقع من خلال جهود جماعية قابلة للتراكم،

كما أن توجههم قد كان إلى خطاب العامة بدلا من التوجه المحدد إلى المتخصصين في مختلف العلوم للعمل معا على إصلاح الفكر والمنهج، مما استنفد طاقات كان يمكن أن توجه بشكل أكثر فاعلية إلى بناء القواعد العلمية والفكرية والمنهجية التي لا يصلح بدونها إصلاح.

فإذا شئنا تحديد نقطة البدء لحركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية كأحد أوجه حركة أسلمة المعرفة أو أسلمة العلوم بصفة عامة فإن بوسعنا أن نشير إلى عدد من التطورات الهامة التي يمكن اعتبار أي واحدة منها بمثابة نقطة الانطلاق في التأريخ لهذه الحركة ألا وهى :

١ - تأسيس **جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين** بالولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م، تلك الجمعية التي جدّت في البحث عن سبل الإصلاح من منطلقات فكرية وتخصصية وعلمية أصيلة، كما قادت الجهود الرائدة التي بذلت في هذا الاتجاه والتي ظهرت ثمارها في التطورات التالية.

٢ - انعقاد المؤتمر العالمي الأول للتربية الإسلامية في مكة المكرمة (بدعوة من جامعة الملك عبد العزيز بجدة) عام ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م والذي حضره رهط كبير من قيادات التعليم العام والعالي في مختلف دول العالم الإسلامي، والذي تضمنت بحوثه ومناقشاته نظرة نقدية رصينة لنظريات العلوم الاجتماعية الغربية ومناهجها، ثم انتهت مداولاته إلى **الدعوة وبصورة واضحة تماما إلى معالجة هذه العلوم (وغيرها) من "وجهة النظر الإسلامية"** (الفاروقي ونصيف، ١٩٨٤).

٣ - انعقاد **الندوة العالمية الأولى للفكر الإسلامي في لوجانو بسويسرا** عام ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م والتي انتهت إلى الدعوة لإنشاء "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" لقيادة جهود "إسلامية المعرفة" التي كانت قد تبلورت بين المشاركين من كبار القيادات الفكرية من مختلف أرجاء العالم الإسلامي على أهمية تلك الجهود وعلى أصالة فكرة إسلامية المعرفة.

٤ - **إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي** في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٤٠١هـ- ١٩٨١م، حيث تأسس المعهد قانونا وإن لم يبدأ فتح مكاتبه الدائمة للعمل إلا في عام ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م، والذي تولي منذ ذلك الحين قيادة جهود إسلامية المعرفة بالتنسيق مع مؤسسات التعليم العالي ومراكز البحوث في مختلف مناطق العالم الإسلامي.

٥ - اللقاء العالمي الثاني الذي عرف **"بندوة إسلامية المعرفة" في إسلام آباد- باكستان عام ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م والذي أسفرت بحوثه ومداولاته عن الاتفاق علي "خطة العمل" التي نشرت في كتيب هام باللغة الإنجليزية بعنوان "أسلمة المعرفة"** (Al-Faruqi, 1982).

٦ - **نشر الترجمة العربية لمقال "أسلمة المعرفة" للدكتور إسماعيل الفاروقي** (والذي كان أحد البحوث المقدمة لمؤتمر إسلام آباد) في مجلة المسلم المعاصر عام ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م (الفاروقي، ١٩٨٢) والذي كان له صداه الواسع لدى الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في العالم العربي، لما تميز به ذلك المقال من وضوح في الرؤية وعمق في البصيرة، شعر معه أولئك المتخصصون أن هذا الفكر يعبر بصدق عما تكنه ضمائرهم، وعما كانوا يتشوفون للتوصل إليه على مدار السنين.

٧ - **نشر كتاب "إسلامية المعرفة : المبادئ العامة- خطة العمل- الإنجازات"** الذي كان الدكتور إسماعيل الفاروقي يرحمه الله قد أعد مادته وقام بتحريرها باللغة الإنجليزية، ثم أعاد د. عبد الحميد أبو سليمان تحرير الكتاب مع إضافات عديدة باللغة العربية في عام ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، والذي اعتبره البعض بمثابة دستور للعمل منذ ذلك الوقت.

ومن الواضح أن عام ١٤٠٢/١٤٠١هـ الموافق ١٩٨١-١٩٨٢م يبدو كواسطة العقد بين هذه المعالم البارزة على طريق جهود أسلمة المعرفة بصفة عامة وأسلمة العلوم الاجتماعية بصفة خاصة، مما يمكن معه اعتبار بداية القرن الهجري الخامس عشر (بداية العقد التاسع الميلادي) بمثابة التاريخ الحقيقي لبدء هذه الحركة في صورتها الناضجة من حيث وضوح أبعادها وبدء انتشارها على نطاق واسع.

ولقد توازى مع هذه التطورات في الوقت ذاته وفي مختلف أرجاء العالم الإسلامي شعور الجامعات الإسلامية التي تضم كليات للعلوم الاجتماعية أو أقساما لفروعها بأنه ليس من المقبول أن يتم في إطار تلك الكليات والأقسام نقل نظريات العلوم الاجتماعية- المنطلقة في جملتها من تصورات مادية أو إلحادية صارخة- وتدريسها لطلابها دون إخضاعها للتمحيص والنقد الصارم، خصوصا وأن الهدف من إنشاء تلك الكليات والأقسام في جامعات إسلامية كان إصلاح توجهات تلك التخصصات، فبدأت تلك الجامعات في ذلك الوقت بجهود نشطة لتنقية المواد والمراجع التي تدرّس فيها مما يخالف التصور الإسلامي مخالفة واضحة، ثم انتهت إلى تبني سياسات واضحة تستهدف بذل جهود مؤسسية منظمة لتحقيق "التأصيل الإسلامي" للعلوم الاجتماعية وهو اصطلاح تم صكه في تلك الجامعات- وخصوصا في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بالمملكة العربية السعودية- كبديل عن اصطلاحات الأسلمة أو الإسلامية، تأكيدا على العودة إلي الأصول وتخفيفا لما قد يُتوهم من اهتمام زائد وغير مبرّر بالاعتماد على المصادر الغربية.

ثم إن المعهد العالمي للفكر الإسلامي واتحاد الجامعات الإسلامية، والجامعات الأعضاء فيه وخصوصا جامعة الأزهر وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية قد اهتموا بتنظيم عدد من المؤتمرات

والندوات وقاموا بطباعة عدد من الكتب والبحوث والمقالات التي أسهمت في إيصال الفكرة إلى أعداد أوسع وأوسع من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية بفضل الله.

أما مجلة المسلم المعاصر فقد قامت أيضا بدور رائد في نشر المقالات والبحوث التي تخدم قضية التأصيل الإسلامي للعلوم وبخاصة الاجتماعية منها باللغة العربية. كما قامت المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية بنفس الدور باللغة الإنجليزية، مما أدى في النهاية إلى تبني القضية من جانب أعداد لا حصر لها من الأفراد المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في كل الجامعات العربية وفي غيرها من جامعات الدول الإسلامية تقريبا حتى تلك الجامعات التي لم تتبن الفكرة بشكل مؤسسي بعد.

تعقيب :

في ضوء هذه العجالة فإنه قد يكون من المفيد أن نتذكر ما يلي :

١ - أن الشعور بوجود تناقض جوهري بين الأسس والمسلّمات التي قامت عليها دعائم العلوم الاجتماعية الحديثة وبين الأسس والمسّلمات التي يقوم عليها التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع لم يكن وليد اليوم أو الأمس القريب، ذلك أن الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية من المسلمين قد كانوا دائما وأبداً يشعرون بوجود هذا التناقض منذ البدايات الأولى لتبنى هذه العلوم الحديثة في مختلف بلدان العالم الإسلامي.

٢ - أن درجة الشعور بالمشكلة، والأمل في التوصُّل إلى حل مُرْضٍ لها قد اختلفت من شخص إلى آخر ومن فترة إلى أخرى، ولكن المتخصصين في العلوم الاجتماعية من المسلمين لم يعدموا في أي وقت أن يجدوا بين صفوفهم من يبذلون قصارى جهودهم- بحسب المرحلة- لمحاولة مواجهة المشكلة، ولكن هذه الجهود قد جاءت في الماضي فردية في الغالب، كما أنها كانت في معظم الأحيان مشوبة بالحذر الشديد تخوفا من مخالفة "الأصول العلمية" المتعارف عليها في محيط تلك العلوم "الحديثة" .. خصوصاً وأن هذه العلوم قد جاءتنا واعدة بتحقيق الإصلاح والتجديد من خلال "تطبيق العلم"، فتعلقت بها آمال الكثيرين من الراغبين في الإصلاح.

٣ - أن التقدم الهائل في محيط العلوم الطبيعية منذ مطالع القرن العشرين، ثم التقلبات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها الدول المتقدمة صناعيا حول منتصف هذا القرن، ثم ما انعكس منها من تطورات على العالم الإسلامي ... كل هذه الأحداث قد أدت إلى إزالة الكثير من القيود والتحفظات التي كانت قد كبّلت العقل المسلم في الماضي، وفتحت الباب واسعا أمام

عملية إعادة نظر شاملة في المسلمات الوجودية "الأنطولوجية" والمعرفية "الإبستمولوجية" والمنهجية "الميثودولوجية" التي جاءتنا ضمن تراث العلم الحديث عامة والعلوم الاجتماعية خاصة.

٤ - أنه قد ترتب على عملية المراجعة الجذرية الواثقة تلك بزوغ فجر فكرة "أسلمة المعرفة" وأسلمة العلوم الاجتماعية باعتبارها تمثل الاستجابة الأصيلة والحل الناجح الإيجابي لأزمة العلوم الاجتماعية من خلال التكامل البنّاء بين الوحي والعقل والحواس كمصادر للمعرفة في العلوم الاجتماعية.

٥ - وفي إطار ما سبق يتضح لنا بجلاء أن ما ذكرناه في الصفحات السابقة من أسماء الأشخاص والمؤسسات والمناسبات عند التأريخ القريب لحركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إنما **يشير في الحقيقة فقط إلى الطور الأخير من أطوار البحث عن حل يعيد التوافق بين بحوث العلوم الاجتماعية وبين التصور الإسلامي**، وذلك إذ يشير إلى جهود رواد من طلائع الأمة في العقدين الماضيين أراد الله أن يتواجدوا على الثغور عندما آن أوان الخير، ومعني ذلك أن هؤلاء إنما هم "طلائع" بمعنى الكلمة لا يزيد ولا ينقص، أما معركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ومهام البناء فإنها تبقي دون شك مسؤولية "جيوش" المتخصصين في العلوم الاجتماعية في العالم الإسلامي كله بعد أن أضحي طريق الإصلاح واضحا جليا بفضل الله ثم بفضل جهود أولئك الرواد.

٦ - والنتيجة الأولى التي تترتب على ذلك أنه يكون من الخطأ الشديد النظر إلى قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على أنها مجرد نظرية ضمن ما تغص به العلوم الاجتماعية من نظريات، أو على أنها مجرد اتجاه معين من الاتجاهات يتبناها عدد محدود من الأفراد العلميين أو الهيئات، ولكن النظر الصحيح يتمثل في أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إنما هو حصاد الخير لغراس الكثيرين من الرواد على مدار السنين الطوال- العجاف منها والسمان- من جهود مخلصة بذلها أولئك المشتغلون بالعلوم الاجتماعية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي "أي في مختلف أرجاء العالم كله في واقع الأمر "وليس حصيلة لاجتهاد أبناء العروبة أو الناطقين بالعربية وحدهم.

٧ - والنتيجة الثانية التي تترتب على ذلك هي أن الأجيال الحالية من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية يتحملون أمام الله ثم أمام ضمائرهم العلمية مسؤولية النهوض باستكمال العمل- بل أقول بدء العمل- لجعل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية حقيقة واقعة، بل إنه ليس من المبالغة القول بأن المسؤولية أيضا وبنفس القدر تنتظر طلاب الجامعات الحاليين الذين انخرطوا في سلك دراسة تخصصات العلوم الاجتماعية سواء على مستوى الدرجة الجامعية الأولى أو على مستوى

الدراسات العليا، فلا بد أن يكون واضحا أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية- كما سنرى في الصفحات التالية- ليس مشروعا خيريا اختياريا يكفي فيه التأكيد المعنوي والدعاء للقـــائمين عليه بخير، ولكنه في الحقيقة مشروع بناء- أو إعادة بناء- لصرح علمي كبير تقام فيه هذه العلوم على أسس منهجية سليمة وأصيلة تجمع بين هُدى السماء وبين جد البشر واجتهادهم في خدمـــة الأمة وتطوير أبنيتها ومؤسساتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وتلك أمور تتطلب لعمـــري تضافر الجهود وتواصلها بين الأجيال لتؤتي أكلها الطيبة في كل حين بإذن ربها.

* * *

الفصل الثاني

المفهوم والمصطلح

الفصل الثاني

المفهوم والمصطلح

لقد مرت المناقشات والكتابات حول مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية وما ارتـبط بذلك المفهوم من مصطلحات بثلاث مراحل متمايزة نسبيا وإن تداخلت فيما بينها، بدءا مـن مرحلـة التعدد والتنوع الشديد، وانتقالا إلى مرحلة ثنائية التوجه، وانتهاء بمرحلة التبادل والتقـارب ... حيـث اتسمت المرحلة الأولى منها بالعمومية في صياغة المفهوم وفي التعريف به، وارتبط بهذا تعدد شـديد في الاصطلاحات التي أطلقت على ذلك المفهوم (أو تلك المفاهيم)، أما في المرحلة الثانية فلقد بدأ يتبلـور رأيان محددان في تناول القضية ارتبط كل منهما بمفهوم ومصطلح مختلف، أقصد بذلك رأْيَ من التزموا استخدام اصطلاح أسلمة العلوم الاجتماعية، ورأْيَ من التزموا باستخدام اصطلاح التأصيل الإسـلامي للعلوم الاجتماعية (بمعنى خاص مخالف للاستخدام الشائع اليوم)، أما في المرحلة الثالثة والأخـيرة فإننـا نستطيع أن نلاحظ تقاربا جديدا في الرأي، ونوعا من الوحدة في التعـبير عـن المفهـوم واسـتخدام الاصطلاح، على ما نوضحه بعد قليل.

المرحلة الأولى : عمومية الصياغات وتعدد المصطلحات

لقد اتسمت الكتابات الأولى حول الحاجة إلى الإصلاح المنهجي للعلوم الاجتماعية، وحـول ضرورة إعادة صياغتها من وجهة إسلامية- اتسمت تلك الكتابات بالعمومية والتركيز على الأهـداف أكثر منها على تحديد المنهج وتوصيفه، ويبدو هذا أمرا طبيعيا ومتوقعا في ضوء تركيز الاهتمام في تلـك المرحلة على إبراز أهمية القضية ذاتها، وعرض مبرراتها، وبيان الخطوط العامة للحل المنشود على وجـه الإجمال.

ولقد ارتبط "بالاستجابة العامة" للفكرة عند الكثيرين ظهور اجتهادات فردية شديدو التعـدد فيما يتصل بالمضمون (أو المفهوم) .. فكما سبق أن أشرنا فإن الكثيرين قد كانوا بالفعل يشعرون منـذ وقت طويل بحاجة العلوم الاجتماعية إلى نوع من الإصلاح الذي يقوم على أساس من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون، مما أعطى كل مشارك بجهد في هذا السبيل شعورا طبيعيا بملكيتـه لفكـرة الأسلمة أو التأصيل التي لم تبد غريبة عن أي واحد منهم، ولعل هذا أن يكون أقوى شهادة على أصالة الفكرة، وعلى عمق جذورها في نفوس وعقول المشتغلين بالعلوم الاجتماعية من المسلمين، ولكن هـذا قد ترتب عليه من جهة أخرى أن بعض تلك الاجتهادات قد جاء بالفعل مرتبطا إلى حد كبير "بالدعوة

العامة" للأسلمة، ولكن بعضها الآخر قد جاء متأثراً بخلفيات أصحابها ومشاربهم على اختلافها وتنوعها، ومرتبطا بدرجة كمال وعيهم بالقضية أو خلطها بغيرها مما قد يقترب منها أو يبتعد عنها.

ومن هنا فقد رأينا كل مشارك بجهد في هذه المرحلة يقدم "تصوره" للمفهوم الذي يدافع عنه بقوة الاقتناع، بل ويحاول أن ينحت لنفسه اصطلاحا يظنه أقرب للتعبير عن هذا التصور، فوجدنا إلي جوار اصطلاح أسلمة العلوم الاجتماعية (الذي كان أسبقها في الوجود) اصطلاحات أخرى مثل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وإعادة صياغة العلوم الاجتماعية من وجهة إسلامية، والتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وإسلامية العلوم الاجتماعية، وبناء العلوم الاجتماعية على منهج الإسلام، وتأسيس العلوم الاجتماعية على الأصول الإسلامية ... الخ. حتى أن الكثيرين قد بدءوا يضيقون ذرعا بهذا التعدد في المصطلحات وفي التصورات الضمنية التي وراء كل منها، ورأوا فيه توقفا عند اللفظيات والعموميات دون تحقيق أي تقدم حقيقي في فهمنا للقضية الأساسية، ودون أي تراكم يذكر للجهود العلمية التي تبذل في بحثها، وظل الأمر كذلك إلى أن بدأت الجهود التأصيلية تتجه صوب بحث الجوانب المنهجية التفصيلية، حيث أسفرت المناقشات التي دارت حول تلك المسائل ذات الطبيعة المحددة عن درجة من التضييق لنطاق الخلافات، وعن ظهور اتجاهات محددة في النظر للمفهوم، كما أسفرت بعد ذلك عن ظهور تقارب في اختيار المصطلح كما سنرى في المرحل التالية.

المرحلة الثانية : رأيان في تناول القضية :

بدأ يتبلور في هذه المرحلة رأيان واضحان في تناول القضية، وقد استخدم أصحاب كل من الرأيين اصطلاحا بعينه ليكون عَلَمًا على اتجاههم، وهما اصطلاح **الأسلمة (أو الإسلامية)** واصطلاح **التأصيل الإسلامي** (أو التوجيه الإسلامي). والحق أنه قد يكون باستطاعتنا تفسير الاختلافات بين الفريقين في ضوء اعتبارات تاريخية أو جغرافية بعينها- ولكننا في الوقت ذاته ندرك الآن أيضا أن للقضية أبعادها النظرية والمنهجية .. فمن الممكن أن نلاحظ أن لفظ الأسلمة مثلا قد كان أسبق إلى الظهور تاريخيا، وأنه قد شاع استخدامه على نطاق واسع بين المهتمين بالقضية ممن يعيشون في دول غير إسلامية كالولايات المتحدة الأمريكية، أو دول غير عربية كباكستان (التي تبنت برنامجا طموحا "لأسلمة" كل جوانب الحياة فيها)، في حين أن اصطلاح التأصيل- من جهة أخرى قد ظهر في فترة لاحقة في الدول الإسلامية والعربية منها خصوصا وهكذا .. ولكن هذه الاعتبارات التاريخية أو الجغرافية لا تبدو كافية وحدها لتفسير الخلاف الذي ظهر بين أصحاب الرأيين، مما يوجهنا للبحث عن الأبعاد التصورية التي يظهر أنها تكمن وراءه.

إن من المعلوم أن هناك اتفاقا يشبه الإجماع بين المهتمين بإصلاح العلوم الاجتماعية والمهتمين بالعمل على **زيادة فاعليتها من خلال إعادة صياغتها في ضوء التصور الإسلامي** على أمور ثلاثة على وجه الإجمال وهى :

١ - أن مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها، والمسلمات الأساسية التي تقوم عليها تلك العلوم في صورتها الراهنة، تتضمن كثيرا مما يتعارض أو يتناقض مع التصور الإسلامي الصحيح للإنسان والمجتمع والوجود.

٢ - أنه قد ترتب على هذا القصور والاختلال الإبستمولوجي (المعرفي) عجز تلك العلوم- أو على الأقل قصورها حتى الآن- عن التوصل إلى تفسيرات مُرضية للسلوك الفردي أو للظواهر الاجتماعية لا في المجتمعات الإسلامية وحدها وإنما في غيرها من المجتمعات كذلك.

٣ - أن هناك حاجة ماسة إلى إعادة النظر في تلك المناهج والنظريات والمسلمات بطريقة جذرية في ضوء التصور الإسلامي.

أما فيما وراء هذا الاتفاق العام فإن المناقشات في هذه المرحلة قد أسفرت عن وجود بعض الاختلاف حول نقطة البدء في الإصلاح المنهجي المنشود، حيث بدأ يظهر نوع من التمايز بين نظرتين مختلفتين أو توجهين لا يصل اختلافهما إلى مستوي تكوين مدرستين محددتين (وذلك بالنظر للاتفاق العام على الأساسيات على الوجه المبين أعلاه):

(١) التوجه الأول : وقد فضل أصحابه استخدام اصطلاحات "أسلمة العلوم الاجتماعية" أو "إسلامية العلوم الاجتماعية" للدلالة على المهمة المتفق إجمالا عليها من الجميع- ألا وهى صبغ العلوم الاجتماعية بالصبغة الإسلامية الصحيحة- والغالب أن معظم أصحاب هذا الاتجاه هم من المتخصصين في العلوم الاجتماعية الحديثة، الذين يرون أن جوهر المهمة الإصلاحية المطلوبة إنما يتمثل أصلا في تصحيح مسار هذه "العلوم الاجتماعية"، وذلك من خلال نقدها نقداً صارما في ضوء التصور الإسلامي، واستبعاد مالا يصمد منها للنقد، واستبداله بما يصح في ضوء الكتابات والسنة، مع استكمال ما هو صحيح منها، أكثر من أن تكون المهمة هي "إنشاء" أو ابتكار فروع جديدة من العلوم الشرعية تختص بدراسة الظواهر الاجتماعية، ... ولا يرى أصحاب هذا الرأي عادة أي غضاضة في استخدام ألفاظ قوية في دلالتها كالأسلمة للتعبير عن هذا المعني، إذ أن الكثيرين منهم يعيشون في مجتمعات غير عربية أو مجتمعات غير إسلامية ذات اتجاهات معادية لعقيدة التوحيد.

(٢) التوجه الثاني : ويفضل أصحابه استخدام اصطلاحات "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية" أو "التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية"، ... ويغلب أن يكون هؤلاء أقرب إلى المتخصصين في العلوم الشرعية ممن يرون أن نقطة الانطلاق لتحقيق الإصلاح المنشود ينبغي أن تكون هي البدء من الكتاب والسنة، ومن المصادر الإسلامية المنطلقة منها، مع عدم الاعتداد كثيرا بما وصل إلينا من هذه العلوم الاجتماعية الحديثة، التي لا يرون فيها خيرا بسبب ما بنيت عليه توجهاتها الأساسية من استبعاد للوحي كمصدر للمعرفة، وبسبب ما شاع فيها من معاداة للدين، ... وينعكس هذا على تعريفهم للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه "إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة، ودراسة موضوعات هذه العلوم على ضوئها، مع الاستفادة مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم مما لا يتعارض مع تلك الأسس"، ولا يرى أصحاب هذا التوجه معنى لاستخدام اصطلاح "الأسلمة" وهم يعيشون في مجتمعات مسلمة بطبيعتها بعضها يطبق الشريعة الإسلامية في كل شؤون الحياة- حتى ولو كانت العلوم الاجتماعية فيها وافدة من مجتمعات علمانية تستبعد الدين من توجيه الحياة العامة للناس.

ولا يسع المنصف إلا التسليم بأن العلوم الاجتماعية الحديثة وإن اشتملت على الكثير مما يُعترض عليه بشدة، إلا أنها في الوقت ذاته تتضمن الكثير مما يمكن أن يستفاد به وخصوصا في الجوانب التالية :

١ - ما ليس له تعلق شديد أو استناد مباشر إلى المسلمات الأنطولوجية (المتصلة بالنظر للوجود والكون) أو المسلمات الإبستمولوجية (المتصلة بالنظرة للمعرفة ومصادرها) المرفوضة إسلاميا، ومثالها ما يتصل بدراسة الآليات (أو الوظائف) النفسية كدراسة الإدراك والتذكر، أو العمليات الاجتماعية كعملية التنظيم الاجتماعي (في جوانبها الإجرائية) .. وهكذا مما يمكن الاستفادة فيه بجهود رجال العلوم الاجتماعية الحديثة مع شئ من التعديل المحدود.

٢ - ما يتعلق مباشرة بتلك المسلمات الأنطولوجية والإبستمولوجية، ولكنه ليس تعلق تعارض أو تناقض مع المنظور الإسلامي، وإنما يتضمن فقط إهمالا أو استبعاداً لبعض الجوانب، التي يمكن استكمالها في ضوء بصائر التصور الإسلامي، دون أي حاجة إلى تدميرها أو إنكارها بالكلية، وتلك هي الحالة التي تقابلنا مثلا عندما نحاول إصلاح المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية عن طريق إضافة الوحي كمصدر للمعرفة، بما يستكمل ويتوج عمل الحواس (والعقل) التي أسرفت النظرات الوضعية والإمبيريقية المتطرفة وغالت في الاعتماد عليها وحدها.

ولا يمكن والحال كذلك أن نلقي وراءنا ظهريا بكل ما أسفرت عنه جهود جيوش العلماء والباحثين علي مدى السنين في إطار هذه العلوم الاجتماعية الحديثة بكل ما نتج عنها من خير أو ما بها

من وهن، تخوفا من أن يتسرب إلينا ما في بعض تلك النتائج من أخطاء، فنكون كمم يرمي بالطفل ضمن ماء الاغتسال كما يقولون. ولكن هذا يترتب علينا بالضرورة مسؤولية كبرى، تتمثل في الوعي بالمسلمات التي تكمن حتى وراء أكثر المفاهيم براءة في الظاهر، تحسُّبا من الوقوع في إسار الفئات الفكرية الغربية عن المنظور الإسلامي والشائعة في إطار تلك العلوم، وهذا أمر لا بد من النهوض بتبعاته بقوة وثقة في الله سبحانه وتعالي، ذلك أن التخوف والتقوقع والتردد لا يمكن أن تأتي بشيء إيجابي أو ابتكاري يعين على الحياة، بل إن ذلك قد يكون في الحقيقة أكبر معوق للنماء والتقدم، والموقف يتطلب إقداما وعملا إيجابيا في ظل وعي صادق واثق يؤمَنُ معه التهور والزلل ... فإذا أضفنا إلى ذلك إمكانية التصحيح- الذاتي التي يقوم عليها العلم الحديث بطبيعته فإنه يتبين لنا أن أي ابتعاد عن الجادة أو وقوع في الأخطاء نتيجة العمل العلمي الإيجابي يمكن من خلال النقد والتمحيص الذي يقوم به الباحثون الآخرون معالجته وتصحيحه ولو بعد حين.

المرحلة الثالثة : التبادل والتقارب

يبدو أننا قد وصلنا اليوم إلى مرحلة يوشك أن يتحقق فيها ما يشبه الإجماع حول الاصطلاح والمفهوم- على وجه يتضمن شيئا من التكامل بين التوجهين السابقين أو التبادل بينهما على الصورة التالية:

(١) لقد أصبح اصطلاح **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية** الذي كان يفضله أصحاب التوجه الثاني يحظى بقبول غالبية المهتمين بالقضية في الكتابات المنشورة باللغة العربية، مع اعتبار ذلك الاصطلاح في الوقت ذاته مرادفا لاصطلاح Islamization of the Social Sciences في الكتابات الأجنبية.

(٢) ومع ذلك فإن هذا الاصطلاح .. "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية" قد أصبح اليوم يستخدم على نطاق واسع بدلالة "المفهوم" الذي كان يدعو إليه أصحاب التوجه الأول (أسلمة العلوم الاجتماعية)، بمعنى أن جوهر المهمة التأصيلية وفق هذا المفهوم إنما يتمثل في تصحيح مسار "العلوم الاجتماعية" القائمة أكثر من أن يكون إنشاء فروع جديدة من العلوم الشرعية" التقليدية تكون مختصة بدراسة الظواهر الاجتماعية، وذلك في ضوء اقتناع متزايد بأن مناهج العلوم الشرعية قد كانت تركز تقليديا على الاستنباط من النصوص أكثر من تركيزها على الدراسة الواقعية الميدانية. مما يجعل استخدام تلك المناهج الأصولية التقليدية- التي أثبتت الأيام كفاءتها الكبرى في الوصول إلى الأحكام التكليفية- غير ملائم للقيام بتلك المهام الجديدة- اللهم إلا بإعادة نظر وإضافات كثيرة.

وعلى العكس من ذلك فإن استكمال النقص في مناهج العلوم الاجتماعية الحالية أو استبدال بعض مكوناهما يبدو أقرب منا لا بكثير من تطوير مناهج العلوم الشرعية من حيث قدرته على الاضطلاع بهذه المهمة الجديدة وأكثر يسراً، وذلك مع إدراك كامل بأن هذا لا يعني بأي حال إضفاء نوع من الأفضلية أو الأسبقية للعلوم الاجتماعية الحديثة في ذاتها من حيث "توجيه" نتائج العلوم الاجتماعية، كما أنه لا يعني استخدام نتائج الدراسة الإمبيريقية للواقع الاجتماعي كمصدر معياري للتوجيه المجتمعي أو حكماً على مسيرة الحياة الاجتماعية، فذلك أمر يتنافى أصلا مع التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود الذي هو محور الجهود التأصيلية.

هذا هو الموقف كما يبدو لنا لمن يتابع جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية اليوم، ولا يعني هذا أن ما أشرنا إليه من تقارب في الرأي ووحدة نسبية في المفهوم والمصطلح يمثل خاتمة المطاف للاجتهادات في هذا المجال (بالنسبة للمفهوم أو المصطلح) أو غيره، بل إن الأوْلى أن تبقى آفاقنا مفتوحة دائما لتتسع لكل اجتهاد أصيل ورأى سديد.

تعريف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

لقد تعددت محاولات التعريف بالتأصيل الإسلامي للعلوم بصفة عامة أو للعلوم الاجتماعية بصفة خاصة، ولكن معظم التعريفات قد تأثرت بشكل واضح بالتعريف المبدئي الذي كان قد قدمه د. إسماعيل الفاروقي يرحمه الله "لأسلمة المعرفة"، ولعل من المفيد هنا أن نستعرض بعض هذه المحاولات المختلفة التي تعكس التوجهات التي أشرنا إليها آنفا، قبل أن ننتهي إلى محاولة أخيرة للتعريف استخلاصا لما هو متفق عليه بين مضامين تلك التعريفات، وتعبيراً عن التقارب الأخير بين التصورات المتعددة.

لقد قام الدكتور الفاروقي يرحمه الله بتعريف أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة بأنها "**إعادة صياغة المعرفة على أساس من علاقة الإسلام بها. أي إعادة تحديد وترتيب المعلومات، وإعادة النظر في استنتاجات هذه المعلومات وترابطها، وإعادة تقويم النتائج، وإعادة تصور الأهداف، وأن يتم ذلك بطريقة تمكن من إغناء وخدمة قضية الإسلام**" (الفاروقي، ١٩٨٦م: ٥٤) وقد بين الفاروقي أن تحقيق تلك الأهداف يمكن أن يتم من خلال :

١ - فهم تلك العلوم الحديثة في أرقى حالات تطورها والتمكن منها، وتحليل واقع تلك العلوم نقديا لتقدير جوانب القوة والضعف فيها من وجهة نظر الإسلام.

٢ - فهم واستيعاب إسهامات التراث المنطلق من فهم المسلمين للكتاب والسنة في مختلف العصور، وتقدير جوانب القوة والضعف فيه، في ضوء حاجة المسلمين في الوقت الحاضر، وفي ضوء متطلبات المعرفة الحديثة.

٣ - القيام بتلك القفزة الابتكارية الرائدة اللازمة لإيجاد "تركيبة" تجمع بين معطيات التراث الإسلامي ونتائج العلوم العصرية، بما يساعد على تحقيق غايات الإسلام العليا (الفـــاروقي، ١٩٨٢: ١٧-٢١).

ولقد حاول محمد رفقي عيسى أيضاً تحديد مفهوم أسلمة المعرفة فذكر أنهـــا " .. اشـــتقاق الأســـس الشرعية، والاستفادة مما توصل إليه علماء الغرب من نتائج مادية تـــساهم في عمـــارة الأرض، وقيـــام الإنسان بوظيفته المرتضاة له دينا، وتوجيه هذه النتائج في سبيل تحقيق الغاية من هذا الوجود" (عيـــسى، ١٩٨٦م، ص ٣٣-٣٤).

أما عماد الدين خليل (١٩٩٠م: ص ٨-١١) فقد عرف أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة بأنها تعني: "ممارسة النشاط المعرفي كشفاً، وتجميعاً، وتركيباً، وتوصيلاً، ونشراً، من زاوية التصور الإســـلامي للكون والحياة والإنسان"، ثم بين أن مقصوده من النشاط المعرفي هو ".. تسليط العقـــل البـــشرى- أو بعبارة أدق القدرات العقلية البشرية- على الظواهر المادية والحيوية والروحية والإنسانية في مدى الكون والعالم والحياة"، كما أوضح أن "المعرفة" إنما هي مجرد وجه آخر من وجوه حياة الإنسان التي ينبغـــي أن توجه إسلامياً" ... وذلك من أجل أن تصبح الحياة البشرية بكافة أنشطتها وصيغها إســـلامية التوجـــه، إسلامية الممارسة، إسلامية المفردات .. إن إسلامية المعرفة ها هنا لا تعني فقط الدعوة لتحقيق الوفـــاق بين معطيات العلوم الإنسانية، وبين المطالب الدينية على مستوى التطبيق، وإنما تعنى قبل هـــذا وبعـــده احتواء كافة الأنشطة المعرفية الإنسانية على المستويين النظري والتطبيقي معاً من أجل جعلها تتحقق في دائرة القناعات الإيمانية وتتشكل وفق مطالبها وتصوراتها الشاملة".

وقد فضل أحد الأقسام العلمية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية استخدام تعبير "تأصـــيل العلوم إسلامياً" على تعبير أسلمة العلوم وعرفه بأنه : "جعل جميع العلوم التي تدرس في العالم عامة- وفي العالم العربي والإسلامي خاصة- منطلقة ومنبثقة من أصول الإسلام ومفاهيمه العقائدية المبثوثة في القرآن والسنة والمحددة لمفاهيم : الألوهية والإنسان والكون والحياة، والعلاقة بين كل منها، ورفض إقامة العلوم على أصول ومفاهيم تتعارض مع العقيدة الإسلامية ومقتضياتها" مركز البحوث، ١٩٨٧، ص ٣٤).

كما قامت اللجنة الدائمة للتأصيل الإسلامي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بتعريـــف "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية" على أنه :

"تأسيس تلك العلوم على ما يلائمها في الشريعة الإسلامية من أدلة نصية أو قواعـــد كليـــة أو اجتهادات مبنية عليها، وبذلك تستمد العلوم الاجتماعية أسسها ومنطلقاتها من الشريعة ولا تتعارض في تحليلاتها ونتائجها وتطبيقاتها مع الأحكام الشرعية، ولا يعنى ذلك بطبيعة الحـــال أن تـــدخل العلـــوم الاجتماعية في إطار العلوم الشرعية وإنما المهم ألا تتعارض معها. ولا تتعارض عملية التأصيل بهذا المفهوم

العام مع أي تقدم علمي وتطور منهجي لا يناقض المنهج الإسلامي على أساس أن الإسلام دعا إلى العلم وحث عليه".

وقد رأت اللجنة أن هذا يمكن تحقيقه من خلال العناصر التالية :

١ - وضع تصور إسلامي متكامل عن الإنسان والمجتمع والثقافة بحيث يمثل الإطار الفكري العام لدراسة القضايا والموضوعات المطروحة في مجال العلوم الاجتماعية.

٢ - وضع منهج إسلامي متميز لتلك العلوم يطلق عليه المنهج الإسلامي للعلوم الاجتماعية يبنى عليه قيام مدرسة متميزة في العلوم الاجتماعية تسمى المدرسة الإسلامية في العلوم الاجتماعية.

٣ - العودة إلى الأصول الإسلامية، والتراث الإسلامي القويم عند دراسة القضايا التربوية والاجتماعية والنفسية للاستفادة من هذا التراث.

٤ - العودة إلى الأصول الإسلامية، والتراث الإسلامي القويم عند دراسة القضايا التربوية والاجتماعية والنفسية للاستفادة من هذا التراث.

٤ - براز المبادئ والمسلمات والمفاهيم والمنطلقات التي تعبر عن التصور الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وتصحيح النظريات والمفاهيم الاجتماعية على ضوء ذلك.

٥ - عرض نتائج البحوث الاجتماعية على القواعد الإسلامية والتصورات الصحيحة فما انسجم معها قبل وما تعارض معها رفض وما كان جديداً لا يناقض الحقائق والمسلمات الإسلامية قُبل باعتباره إضافة سليمة إلى المعرفة.

أما بالنسبة للتأصيل الإسلامي لعلم النفس فقد تم تعريفه على أنه "إقامة هذا العلم على أساس التصور الإسلامي للإنسان، وعلى أساس مبادئ الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية بحيث تصبح موضوعات هذا العلم وما يتضمنه من مفاهيم ونظريات متفقة مع مبادئ الإسلام- أو على الأقل- غير متعارضة معها" (محمد عثمان نجاتي، ١٩٨٩م، ص ٦-٧).

أما عن "التوجيه الإسلامي لعلم النفس" فإنه قد عُرّف (كمال مرسى: ١٩٩١م: ٢٥) على أن المقصود به هو "إيجاد وجهة علمية- Scientific Paradigm لهذا العلم في البلاد الإسلامية، مستمدة من منهج حياتها، توجه علماء النفس المسلمين في نظرتهم إلى الإنسان، وفي تفسير سلوكه، وفي وضع برامج تنمية صحته النفسية، ووقايته من الانحراف، وعلاج انحرافاته، وفي اختيار موضوعات البحوث، وتفسير نتائجها ...".

والمتأمل لتلك التعريفات لا يملك إلا أن يلاحظ أن بعضها قد جاء متأثرا بأحد التوجهين اللذين سبق الإشارة إليهما فيما سبق، وأن البعض الآخر قد جاء متوازنا بين التوجهين، وأن يلاحظ أن

التعريفات قد جاءت مختلفة من حيث درجة العمومية والتجريد، مما قد يبرر الحاجة إلى محاولة جديدة للتعريف تختط خطا وسطا بين التوجهين من ناحية وبين مستويات التجريد والعمومية من ناحية أخرى.

ولقد يكون من الممكن في ضوء ما سبق أن نعرّف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على الوجه التالي :

"التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية عبارة عن عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد كمصادر للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصور الإسلامي كإطار نظري لتفسير المشاهدات الجزئية المحققة والتعميمات الإمبيريقية (الواقعية) وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة".

ويلاحظ أننا قد حاولنا في هذا التعريف ألا نتوقف عند حد التعريف بالأهداف، وأن نتجاوز ذلك إلى التعريف بالوسائل أيضاً، وذلك من خلال التركيز على الجوانب المنهجية الأساسية للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ومن هنا ترى أننا قد حاولنا أن نوضح الصورة التي ينبغي أن تكون عليها العلاقة بين معطيات التصور الإسلامي من جانب، وبين معطيات المشاهدة الحسية التجريبية من جانب آخر، ... على أساس أن التصور الإسلامي المنطلق من اجتهاد المسلمين في فهم الوحي يمثل الإطار النظري الأشمل (الذي يمكن أن يضم أطراً تصورية "تفصيلية" في داخله بالطبع) الذي ينطلق منه التنظير لفهم الإنسان والمجتمع- سواء فيما يتصل بأحوالهما في هذه الحياة الدنيا مباشرة، أو في تأثر تلك الأحوال بما ينتظر الإنسان في الحياة الباقية- والذي يتم في ضوئه تفسير الحقائق الإمبيريقية، و الملاحظات والمشاهدات التي يتم التوصل إليها من خلال الدراسات الواقعية، بما نعتقد أنه يعالج الازدواجية المنهجية التي أدت بهذه العلوم إلى الحال التي نجدها عليها الآن.

ولعل تحقيق قدر كاف من الاتفاق حول المفهوم والاصطلاح في هذه المرحلة أن يكون إيذانا بالخروج من مرحلة الحديث "عن" التأصيل أو "حول" التأصيل إلى مرحلة البحث "في" التأصيل، بمعنى التحول من تناول القضايا التي تدور حول ماهية التأصيل ومبرراته إلى القيام ببحوث تأصيلية محددة، أي التركيز على إنفاذ عملية التأصيل ذاتها وصولا إلى نتائج علمية مؤصلة تطبيقا لتلك المنهجية المحددة.

* * *

خاتمة الباب الأول

لقد اقتصرت مناقشتنا في هذا الباب على ما يشبه المقدمات حول قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية دول دخول في التفاصيل، فبدأنا في الفصل الأول بعرض نبذة تاريخية موجزة بيَّنا فيها كيف أن الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في الأوطان الإسلامية كانوا يعانون- على تعاقب الأجيال- من الشعور بالتنافر المعرفي بين ما تقوم عليه العلوم الاجتماعية الحديثة وبين التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، كما أوضحنا أن التوصل إلى حل يعيد التوافق بين الدراسات المتصلة بالإنسان وبين معطيات الوحي الإسلامي قد ظل أمرا بعيد الخيال بحكم الأوضاع المتردية التي سادت أوطان المسلمين ردحا طويلا من الزمن.

ثم أوضحنا كيف أن عددا من العوامل والظروف الخارجية والداخلية قد تضافرت- بفضل الله تعالى- على تغيير هذا الموقف تغييرا جذريا، وأن هذا قد أدى بدوره في العقدين الماضيين إلى التوصل إلى ما يمكن أن يكون الحل الأمثل لمواجهة المشكلة ... بما يعدُ بإيجاد التكامل بين علوم الإنسان وبين وحي السماء متمثلا في فكرة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وكيف أنه بظهور هذا المفهوم وشيوعه قد أصبح الطريق ممهّدا لكي يعيد المشتغلون بالعلوم الاجتماعية الأمر إلى نصابه، ويعودوا للإسهام في تطوير وتقدم العلوم الاجتماعية في اتجاهات صحيحة ومثمرة لخير مجتمعاتهم ولخير العالم.

أما في الفصل الثاني فلقد تعرضنا لقضايا المفهوم والمصطلح، فأشرنا إشارة عابرة إلى بعض التوجهات التي ظهرت في السنوات الخمس عشرة الماضية فيما يتعلق بفهم القضية ونقطة البدء فيها، ثم استعرضنا عددا من محاولات التعريف بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وانتهينا بتعرف أردنا أن يركز على ما نري أنه يمثل جوهر المفهوم من الناحية العلمية المنهجية، دون الوقوف عند ما هو مسلّم به مما يتصل بالأهداف والغايات. ولقد قصدنا الوقوف عند هذا الحد عند تلك النقطة لأننا سنعود إلي تناول الموضوع في الباب الرابع عند الحديث التفصيلي عن قضية المنهج والإجراءات المنهجية "في الفصلين السابع والثامن" مما نأمل أن يضع النقاط على الحروف ويبين معالم المنهجية التأصيلية إن شاء الله.

وبعد ..

فلعل القارئ المدقق قد لاحظ أن تناولنا للموضوع حتى الآن قد جاء مقتصرا -في جملته- على الوصف دون التحليل ، ونود هنا أن نذكر أن السبب في ذلك يرجع- كما أسلفنا- إلى أننا أردنا أن نقدم للقارئ منا يشبه المقدمات حول الموضوع وحسب، دون الدخول في تفصيلاته ودقائقه في هذا

الباب، حتى يكون ذلك كله تمهيداً لما نعتبر أنه يمثل بحق جوهر القضية برُمّتها- ألا وهو موضوع المنهج العلمي للبحث .. ما له وما عليه.

فما الذي نقصده بذلك .. ؟

إن ما نريد أن يكون واضحا تماما هو أن **قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إنما هي أولاً وقبل كل شئ قضية منهجية**، بمعنى أن قطب الرحى الذي تدور حوله القضية بأسرها إنما يتمثل فيما يتضمنه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية من انتقادات جوهرية للمنهج العلمي للبحث على الصورة التي يستخدم بها في دراسة الظواهر الإنسانية- السلوكية منها والاجتماعية، كما يتمثل فيما يتضمنه التأصيل الإسلامي من تقديم مشروع محدد المعالم لإصلاح ذلك المنهج ومواجهة الانتقادات، وإعادته إلى طريق السواء عندنا وعند غيرنا.

إن من يقرأ الفقرة السابقة قد تتملكه الدهشة مما قد يبدو له وكأنه نوع من الادعاء العريض لا يتجزأ عليه إلا من لا يعرفون للعلم وللمنهج العلمي للبحث قدرهما ومكانتهما، ونحن قد نعذر من يظن مثل هذا الظن، فمكانة المنهج العلمي هي مكانة القلب بالنسبة للعلوم، وكل نقد يوجه إلى المنهج يترتب عليه- إن صح- آثار بعيدة المدى على بناء العلوم ومحتواها، ولكنه قد يكون من الإنصاف أن ندعو مثل هذا القارئ الكريم أن يصبر معنا وأن يتابع قراءة البابين الثاني والثالث بإمعان لعله أن يكتشف بنفسه مدى التزامنا التام بمواريث العلم وتقاليده الأصيلة مما عليه إجماع أهل العلم، ولكننا نؤكد في الوقت ذاته- وبنفس القياس- أنه لا يمكننا أن نسلم في مسائل المنهج أ, في غيرها إلا بما تثبت جدارته بعد الفحص والتحليل والتمحيص الدقيق، أما ما لا يصمد لذلك التمحيص مما جاءنا عن طريق التلقي عن المعلمين والناقلين غير الناقدين فلا حرمة له ولا كرامة حتى وإن تسمَّى بالرنان من الأسماء، وإن قام على إيحاءات بالصدق والثبات التي يثبت أنه ليس لها ما يبررها بعد التحليل الدقيق.

ومن هنا فإننا إذ ننتقل إلى الباب الثاني بفصليه الثالث والرابع فإننا نتحول من الطريقة الوصفية التي سرنا عليها إلى الآن إلى طريقة تحليلية صارمة، نسلط فيها الأضواء- بإذن الله- على الأصول التاريخية والمعرفية للمنهج العلمي للبحث المعمول به اليوم في دراسة الظواهر الاجتماعية، وذلك من خلال نظرة نقدية نتعرف فيها على مناطق الاختلال في هذا المنهج ونحلل أسبابه ونتائجه، تمهيداً للانتقال في الباب الثالث إلى توصيف لأبعاد الإصلاح المنشود الذي يمكن أن يعالج تلك الاختلالات في ضوء التصور الإسلامي.

* * *

الباب الثاني

لُبُّ القضيـة :

المنهـج العلمـي للبحـث بنظـرة نقـــديـة

الفصل الثالث : نقد المنهج العلمي المعاصر في ضوء أصوله التاريخية والمعرفية

الفصل الرابع : الأزمة المنهجية في العلوم الاجتماعيــة ، مظاهرها وأسبابها.

الباب الثاني

لب القضية : المنهج العلمي للبحث بنظرة نقدية

تمهيـــــد :

قد لا تكون هناك قضية أَوْلَى بالاهتمام وأجدر بالتناول الجاد من جانب المهتمين بأسلمة العلوم الاجتماعية أو بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية (أو- إن كنت تفضل- بالتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية) من قضية المنهج العلمي الذي ينبغي على الباحثين في تلك العلوم اســتخدامه للتوصــل إلى معارف محققة يمكن الاعتماد عليها في بناء "النظريات العلمية" التي تتصدى لتفسير الظــواهر النفــسية والاجتماعية، أو في بناء "نظريات الممارسة" التي تستخدم لتوجيه التدخل المهني لإحداث تغيرات مرغوبة في تلك الظواهر، فمن المسلم به أنه لا علم بغير منهج، كما أنه من المسلم به أيضا أنه لا ممارسة مهنيــة تستحق هذا الاسم ما لم يكن لها قاعدة علمية تستند إليها، وما لم تتوفر لها ضــوابط منهجيــة تــسير الممارسة وفقا لها.

وفي الواقع فإن حركة "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"- التي توشك أن تكتسب أبعاد ما يمكن اعتباره ثورة علمية حقيقية Scientific Revolution وفقا للمعايير التي وضعها مــؤرخ العلــم الأشهر توماس كون (Thomas Kuhn, 1962) هي حركة تسعى أولاً وقبل كل شئ إلى إحلال توجه جديد Paradigm في النظر للعلم وللمنهج العلمي للبحث محل المفهــوم التقليــدي الوضــعي للعلــم Scientific Method ، خصوصا فيما يتصل بدراسة الإنسان والسلوك البشري والعلاقات والترتيبــات المجتمعية، ونتيجة لذلك فإن نقد النموذج القديم وتحديد أبعاد التوجُّه الجديد في النظر إلى طبيعة العلــم والمنهج العلمي تحتل دون جدال مكان الصدارة في أي مناقشة جادّة لقضية التأصيل الإسلامي للعلــوم الاجتماعية.

وقد يصاب البعض بالدهشة- كما ذكرنا- عندما يُطالَب بإعادة النظر في الأسس التي يقــوم عليها المنهج العلمي للبحث، مما يظنه اجتراء على توجيه أي انتقاد بما ثبت واستقر لدى العامة والخاصة (أو على الأقل الكثيرين من الخاصة) من فهم لطبيعة العلم والمنهج العلمي، ... وخصوصا عندما نأخــذ في الاعتبار ما جنته البشرية من ثمار رائعة لتطبيقاتها في حياة الناس مما لا يخفي على أحد. ولقــد نبــهَنا توماس كون Kuhn إلى ما ينبغي لنا أن نتوقعه عندما تلوح التباشير الأولى للثورات العلميــة، حيــث وصف بوضوح شديد أنواع وأسباب المقاومة التي يبديها المشتغلون بالبحث العلمي في أي مجال عنــدما يُطلب منهم أن يتحولوا عن ارتباطهم طويل المدى "بالتوجه العلمي السائد تقليــديا" The Paradigm

وعندما يُدعوْن لكي ينظروا بجدية في الأدلة والنتائج المناقضة لذلك التوجُّه التقليدي التي تأخذ في التراكم ... مؤكدة عجز هذا التوجه عن تفسير الحقائق الجديدة، وموحية بضرورة التحول إلى التوجه العلمي الجديد الذي تشير الأدلة والنتائج الصحيحة في اتجاهه، فليس من اليسير على الباحثين- كبشر- أن يتحولوا عن أطر تصورية أ،فقوا العمر في تحصيلها واستيعاب أبعادها، وارتبطت مكانتهم العلمية والعملية بها، لكي يبدؤوا من جديد في محاولة تفهم واستيعاب أطر تصورية جديدة لم تحصل بعد على الاعتراف الكامل من مجتمع العلميين بها، لا لسبب إلا لمجرد أن هذا التوجه الجديد قد أثبت قدرته على تفسير النتائج التي لم يستطع التوجه السائد تفسيرها- تلك النتائج المُناقضَة التي يكون الباحثين قد درجوا بشكل روتيني على استبعادها من دائرة الاهتمام "العلمي" بزعم أنها ليست إلا نتائج شاذة وخارجة عن النمط المعتاد Anomalies (دون تفكير جاد في السبب في ذلك).

ولما كان الباحثون والممارسون في علوم المجتمع في العالم الإسلامي قد استخدموا طوال حياتهم العلمية- دراسة وممارسة- المفهوم التقليدي للعلم والمنهج العلمي الذي نما في الغرب في أحضان الفلسفة الوضعية Positivism (Tudor, 1982:3) ومشتقاتها الوضعية المنطقية Logical Positivism والإمبيريقية المنطقية Logical Empiricism، فإن الكثيرين منهم لا يزالون لا يستطيعون التصور بإمكان العلم والمنهج العلمي في إطار مختلف عن ذلك التصور التقليدي الذي درجوا عليه، وذلك بالرغم من أنه قد ظهر للكافة الآن قصوره عن التوصل إلى فهم حقيقي للإنسان، كما ظهر عجز وتضارب النظريات المستمدة منه في محاولاتها لتفسير سلوكه كفرد أو كعضو في جماعة أو مجتمع. ولقد يبلغ تشرب الباحثين والممارسين بروح ذلك المنظور التقليدي حداً يظنون معه أحياناً أن مجرد مناقشته ونقده يعتبر نوعا من الهرطقة العلمية التي لا تجوز في حق هذا المنتج الإنساني العظيم الذي كان السبب وراء التقدم التقني (التكنولوجي) الذي يجني العالم ثماره (وأضراره ؟) اليوم.

ومن هنا فإننا قد نلمس لدى بعض الباحثين أو الممارسين شيئا من المقاومة أو التردد أو التحفظ على فكرة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، لأنهم يفترضون أن المنهج العلمي التقليدي الذي نجح في العلوم الطبيعية نجاحا باهرا والذي يقوم على استقراء الظواهر الجزئية "المحسوسة" وصولا إلى تعميمات تصدق في كل زمان ومكان (حسب التصور الشائع) بعد ثبوت مطابقتها للواقع الإمبيريقي (المحسوس)- نقول أن أولئك الباحثين يفترضون أو يكادون أن هذا هو النموذج الأمثل الذي لا يمكن أن يطرأ عليه التعديل أو التغيير حتى يرث الله الأرض ومن عليها بعد ما ثبت للعام والخاص من كفاءته، ... كما يفترضون أن العلم الحديث لا يجوز أن يخضع مطلقا لإعادة النظر أو التقويم، وممن ؟ ... من جانب الباحثين والممارسين في العالم الإسلامي الذي لم يقدم في عدة القرون الفائتة أي إسهامات علمية

بارزة تؤهله لأن يكون مصدرا لأي دعوة إلى إعادة النظر في المنهج العلمي أو النظريات العلمية. ويفوت أصحاب هذه التصورات أن يدركوا الحقائق الآتية :

١ - أن البحث العلمي إنما هو مجرد نشاط إنساني متأثر في نشأته وتطوره وفي صورته الحالية- كغيره من الأنشطة الإنسانية الأخرى- بالظروف التاريخية والاختيارات الثقافية والقيمية الخاصة بالمجتمعات الغربية التي تبلور فيها حتى وصلنا في صورته الحالية. وأنه بهذا يحتمل ظهور توجهات أخرى منبثقة من نظرات أخرى للكون والحياة ودور الإنسان فيهما تختلف عن تلك التي سادت في الحضارة الغربية حتى الآن... نظرات قد تتطلب إدخال تعديلات جوهرية على تلك النظرة التقليدية خصوصا عند التعرض بالدراسة للظواهر الإنسانية.

٢ - أن نظريات العلوم السلوكية والاجتماعية، التي تبلورت في إطار المنهج العلمي التقليدي المستمد من الفلسفات المادية والوضعية التي تسود الفكر في المجتمعات الغربية قد سارت في طريق مسدود لم تستطع تجاوزه في محاولاتها للتوصل إلى فهم واقعي للنفس الإنسانية والسلوك الفردي والاجتماعي والنظم والترتيبات المجتمعية، يشهد بذلك ما تعانيه تلك المجتمعات المتقدمة ذاتها من مآس إنسانية ومشكلات اجتماعية عميقة يبدو ألا أمل في حلها من خلال المنظور السائد، وهذا يعطي قدرا كبيرا من المصداقية لقول من قالوا بوجود انحياز خطير في النظرة التقليدية الغربية للعلم والمنهج العلمي، يتمثل في الاقتصار على دراسة ما يمكن مشاهدته باستخدام الحواس، وإغفال أي معارف ذات مصدر فوق- بشرى، وأن هذا التجاهل للمعارف المتنزل بها الوحي هو السبب الأساسي في ذلك القصور والعجز الذي تعاني منه العلوم الاجتماعية، وأنه لن يمكن التوصل إلى فهم حقيقي متكامل للإنسان إلا بالرجوع إلى ما علمه إياه خالقه، إضافة إلى ما أعطاه القدرة على دراسته واستخلاص أحكام صحيحة حوله.

٣ - أن النجاحات التي حققها المنهج العلمي التقليدي قد انحصرت في نطاق العلوم المسماة بالطبيعة، وأن المادة المدروسة Subject-Matter أو الظواهر التي تنصب عليها الدراسة في العلوم الاجتماعية تختلف عنها في العلوم الطبيعية، ولقد كان هذا يتطلب إعادة نظر جذرية منذ زمن بعيد في الافتراضات الضمنية التي قام عليها المنهج في العلوم الطبيعية حتى يصبح ملائما للدراسات الاجتماعية- لولا الأمل المفرط من جانب المتخصصين في العلوم الاجتماعية في إمكانية تحقيق نفس القدر من النجاح الذي حققته العلوم الطبيعية من جهة، ولولا حرصهم على إظهار العلوم الاجتماعية بمظهر العلوم المنضبطة Exact Sciences لتحقيق نفس المكانة العلمية الرفيعة لتلك العلوم للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية من جهة أخرى.

٤ - لقد كان المسلمون أصحاب الريادة في ظهور المنهج العلمي التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية في الماضي، وكانوا من أهم أسباب استنقاذ الحضارة الغربية من ضيق الدائرة المغلقة للقياس الصوري الأرسطي العقيم إلى سعة الاستقراء المنتج القائم على المشاهدة والتحقق من المشاهدات باستخدام الحواس، وليس بمستبعد على المسلمين أن يقوموا مرة أخرى- مستندين إلى ما حباهم الله به من علوم الوحي- بتصحيح مسار الفكر والعلم الإنساني في محيط دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية ليعود المنهج بعد طول شرود إلى الطريق الصحيح بعد أن توقف عطاء المسلمين لأسباب وعوامل وظروف لا تخفي (ليس هذا مجال تفصيلها) لعدة قرون.

٥ - أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ومناهجها لا يعني تجاهل ما ثبت صدقه من حقائق علمية Facts وتعميمات إمبيريقية Empirical Generalizations، كما لا يعني التفريط في المناهج والأدوات الصحيحة التي استخدمت في التوصل إلي تلك الحقائق والتعميمات، ولكنه يعني "استكمال" ما ثبت وجوده من نقص فيها، سواء من حيث التوجه العام للدراسات والبحوث في المجال الاجتماعي أو من حيث أنواع الظواهر التي تخضع للدراسة، بما يعيد العلوم الاجتماعية عامة إلى جادة الطريق، وبما يزيد من فاعليتها في فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية من جهة، وبما يمهد الطريق من جهة أخرى أمام الممارسين العاملين في مجالات الخدمة الاجتماعية وغيرها من مهن المساعدة الإنسانية Helping Professions لبناء ممارساتهم علي ما يصلح لمجتمعاتهم (بل ويصلح لكل الناس لو كانوا يعملون!) من قاعدة علمية صحيحة غير مبتورة أو مختزلة.

وسنتعرض في هذا الباب والذي يليه تفصيلا للقضايا التي أجملناها في النقاط السابقة. حيث نحاول في هذا الباب استجلاء الأصول التاريخية والثقافية للمنهج العلمي بصورته الراهنة، مع بيان جوانب القصور في المنهج العلمي التقليدي المستخدم الآن في دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية، ثم توضيح ما يتعين عمله لمواجهة ذلك القصور، وننتقل في الباب التالي إلي توصيف للمنهج العلمي لدراسة الظواهر النفسية والاجتماعية من منظور الإسلام ... الذي نرى أنه هو السبيل لإنقاذ العلوم الاجتماعية من أزمتها الراهنة، حيث نشرح الأبعاد التفصيلية للكيفية التي يمكن من خلالها إيجاد التكامل الصحيح بين ما هو مستمد من الوحي وما هو مستمد من المشاهدات الإمبيريقية، وهو ما نتعرض له عند حديثنا عن بناء النظرية في ضوء التصور الإسلامي.

ونود أن نوضح هنا أن هذه الدراسة وإن كانت تركز على "العلوم الاجتماعية"، "ومهن المساعدة الإنسانية"، إلا أننا أكثر اهتماماً فيما يتصل "بالعلوم الاجتماعية" أو "السلوكية" على الظواهر التي تقع في نطاق اهتمام علم النفس وعلم الاجتماع بصفة أساسية، كما أننا أكثر اهتماماً فيما يتصل "بمهن المساعدة الإنسانية" ، وبوجه خاص بالخدمة الاجتماعية. ومرجع هذا الاهتمام يكمن في أن تلك

"العلوم" تتعرض أساسا لذلك المدى من الظواهر الذي ينصب تدخل مهنة الخدمة الاجتماعية عليه بهدف إحداث تغييرات مرغوبة فيه، انطلاقا من النسق القيمي للمهنة ذاتها من جهة وللمجتمعات التي تمارس فيها المهنة من جهة أخرى.

* * *

الفصل الثالث

نقـد المنهـج العلمـي المعاصـر

في ضوء أصوله التاريخيـة والمعرفيـة

الفصل الثالث

نقد المنهج العلمي المعاصر في ضوء أصوله : التاريخيــة والمعرفيــة

المبحث الأول : مفهوم العلم والمنهج العلمي

جاء في لسان العرب أن "العلم" نقيض الجهل، وأن العلم هو المعرفة، أما الجرجاني فقد ذكر في كتاب التعريفات (:١٥٥) أن العلم هو "**الاعتقاد الجازم المطابق للواقع**" ... وأضاف أنه قيل: العلـــم وصول النفس إلى معنى الشيء"، ... وقد عرف الراغب الأصفهاني (: ١٧٩-١٨١) العلم بأنه: "إدراك الشيء بحقيقته"، كما عقد مقارنة بينه وبين "الحكمة"، التي ذكر أنها "اسم لكل علم حسن وعمل صالح .. **بالعمل فيما هو غاية المراد من الإنسان**"، ويضيف الزرنوجي (:١٣) أنه: إنما شَرُف العلم لكونـــه **وسيلة إلى البر والتقوى** الذي به يستحق الكرامة عند الله تعالى والسعادة الأبدية" ... كما ينقل عن أبي حنيفة النعمان قوله: "**ما العلم إلا للعمل به، والعمل به ترك العاجل للآجل**" ...هذا هو مفهوم العلم عند المسلمين ونلاحظ أنه يتضمن العناصر التالية :

١ - السعي "المخلص الجاد" للوصول إلى الحقيقة بمعناها الشامل لكل ما في الوجـــــود أو مـــا وراء الوجود (أو المعارف الناتجة عن ذلك السعي) ... إخلاصا نتصور معه أن الباحث المسلم يـــسعى للوصول إلى ما يشبه الاتحاد أو الاقتراب الوثيق بين ذاته العارفة وبين موضوع بحثه.

٢ - الهدف من هذا السعي هو "العمل" بمقتضى المعرفة "المطابقة للواقع" (في قول الجرجاني) لتحقيـــق الرسالة التي من أجلها خُلق الإنسان، ألا وهي الوصول إلي رضاء الخالق سبحانه، وتحقيق السعادة في الحياة الآخرة، مع الاستفادة بالنتائج الحسنة للعلم في تدبير شئون الحياة الدنيا بطبيعة الحـــال، ولكن على الوجه الذي يرضي الله سبحانه وتعالى أيضا.

فإذا انتقلنا من نظرة المسلمين للعلم لكي نستطلع تصور الحضارة الغربية له- أو بشكل أكثـــر دقة- إننا إذا تفحصنا **نموذج العلم "كما بلورته الحضارة الأوربية الحديثة"** على حد تعبير جيروم رافيتز Ravetz, 1975:366 وهو النموذج السائد في عالمنا اليوم فإننا سوف نلاحظ أن العلم Science هنـــا يُنظر إليه من زاوية أشد تحديداً بكثير- أو على الأصح أكثر محدودية- عن الصورة التي وجدناها عنـــد المسلمين.

لقد اختار الدكتور عبد الباسط حسن- بعد أن استعرض عددا من التعريفات المـــستخدمة في الكتابات الغربية- التعريف التالي للعلم (:١٩، ٢٧،٢٤): "**العلم هو المعرفة المصنفة التي تم التوصـــل إليها باتباع قواعد المنهج العلمي الصحيح مصاغة في قوانين عامة للظواهر الفردية المتفرقـــة**" ... ثم

أكد على أن العلم "منهج" أكثر مما هو مادة للبحث، وأوضح أن العلم يقوم على الاستقراء Induction الذي يعتمد على الملاحظة ووضع الفروض وإجراء التجارب للتحقق من صحة الفروض وصولا إلى القوانين والنظريات العامة، مؤكدا في موضع آخر أن **العلم "لا يستمد حقائقه إلا من الملاحظة الحسية المباشرة"**.

أما عن المنهج العلمي Scientific Method فإننا نجد أن قاموس وبستر يعرفه بشكل يتفق إلى حد كبير مع تعريف "الاستقراء" حيث يقرر أن المنهج العلمي "منهج للبحث يتمثل في تحديد المشكلة وجمع البيانات ووضع الفروض والتحقق الإمبيريقي Empirical من صحتها".

أما القاموس الحديث لعلم الاجتماع A Modern Dictionary of Sociology فيعرف المنهج العلمي بأنه "عملية يتم في إطارها بناء كيان من المعرفة العلمية من خلال الملاحظة والتجريب والتعميم والتحقق ... وهو مبني على افتراض أن المعرفة العلمية لا بد أن تكون مبنية على الخبرات المدركة عن طريق الحواس، وأن أي عبارة تتصل بالظواهر الطبيعية لا يمكن قبولها على أنها صحيحة أو ذات معنى إلا إذا كان يمكن التحقق من صدقها إمبيريقيا، .. ولكن بالرغم من أن المنهج العلمي يعتمد على جمع الحقائق الإمبيريقية (المستمدة من المدركات الحسية) فإنه يتجاوز ذلك، فالحقائق وحدها لا تكون علما، وحتى يكون لها أي معنى فلا بد من ترتيبها بطريقة ما وتحليلها وإصدار التعميمات المنطلقة منها وربطها بالحقائق الأخرى، ومن هنا فإن بناء النظريات يعتبر أحد المكونات الحيوية للمنهج العلمي، فالإطار النظري يمدنا بالوسائل اللازمة لتنظيم الملاحظات الإمبيريقية وتفسيرها وربطها بما توصل إليه الباحثون من قبل من نتائج (Theodorson & Theodorson, 1969:370) .

وبمقارنة هذا المفهوم الأوروبي الحديث للعلم بالمفهوم الإسلامي للعلم فإننا نلاحظ بوضوح أن المفهوم الحديث قد قلّص بشكل كبير مهام العلم وهويته سواء من حيث موضوعات الدراسة أو من حيث المنهج، فلقد أصبح العلم مقتصراً عندهم على دراسة ما يعرف بالواقع المحسوس أو الواقع الإمبيريقي Empirical Reality، أي الظواهر التي يمكن مشاهدتها بالحواس، أما عن المنهج فإنه يركز بصفة أساسية على الاستقراء الذي يبدأ من مشاهدة الحالات "الجزئية" توصُّلا إلي القوانين العامة، ولا يقبل بغير الحواس وسيلة للمعرفة العلمية.

ومعنى ذلك أن موضوعات الدراسة التي تتصل بالقطاعات الأخرى من الظواهر التي تخرج عن نطاق المشاهدة الحسية أو تلك التي تتصل بعالم التفضيلات والقيم- مهما كانت أهميتها لحياة الناس أو سعادتهم- مستبعدة تماما عند علماء العصر الحديث من نطاق الدراسة "العلمية"، وكأن عالم المحسوسات وحده هو الذي له وجود حقيقي، أو على الأقل وكأن عالم المحسوسات لا يتأثر إطلاقا بما وراء الحس (كالروح مثلا)، أما بالنسبة لمناهج البحث ومصادر المعرفة فإننا نجد أنه قد تم استبعاد الوحي استبعادا

تاما كمصدر للمعرفة، وبطبيعة الحال فقد ترتب على هذه الاختيارات المحددة نتائج هامة تتمثل أساسا في التقدم العظيم "للعلوم الطبيعية" التي تتعرض لدراسة ظواهر محسوسة، وكذا في التخلف الذريع في محيط العلوم السلوكية والاجتماعية التي تتعرض بطبيعتها لعالم الإنسان ككائن حي عاقل ذي وعي Consciousness بذاته وبما حوله مما يُدرك مباشرة بالحواس.

ولنا أن نتساءل الآن عن الأسباب والظروف التي أدت إلى صياغة العلم الحديث على هذا الوجه الخاص جدا، وأن نحاول أن نتبين ما إذا كان هذا النموذج التقليدي للعلم هو النموذج النهائي الناضج الذي يستطيع حقا أن يوصلنا إلي معرفة متكاملة ومحققة بالإنسان والمجتمع البشري، أو أنه مجرد شكل من الأشكال الممكنة" للبحث عن الحقيقة نشأت استجابة لظروف مكانية وزمانية خاصة جدا، مما يترتب عليه الجزم بأن خروج العلوم الاجتماعية من ورطتها الحالية يتطلب ما يمكن اعتباره "ثورة علمية" في المنهج العلمي المستخدم لدراسة الظواهر الإنسانية- على الأقل من المنظور الإسلامي.

إننا لن نجيب عن تلك الأسئلة بتأكيدات أو مزاعم من عندنا، ولكننا سنتوقف عند ماقاله الثقاة المختصون في تاريخ العلم وفلسفة العلم الحديث ممن ينتمون هم أنفسهم إلي التيار السائد في الحضارة الغربية المعاصرة والذين بدأت تتكشف أمامهم مجموعة الحقائق التي سبق أن ألمحنا إليها .

* * *

تقول دائرة المعارف البريطانية في أحد مقالاتها المتخصصة (Ravetz:366) حول موضـــوع "تـــاريخ العلم" والذي يستعرض فيه مؤلفه أحدث ما توصل إليه الباحثون في هذا الموضوع:

"إن مؤرخي العلم كانوا حتى وقت قريب ينظرون لتاريخ العلم علـــى أنـــه سلـــسلة متـــصلة ومتراكمة من الانتصارات العظيمة التي حققتها المعرفة ضد الجهل والخرافة، وأنه قد ترتب على التطبيق العملي لتلك الانتصارات إثراء كبير في حياة البشرية"، ... ثم يعود المؤلف بعد ذلك ليقرر أن مـــؤرخي العلم الآن يعيدون النظر في هذا التصور المبسط القديم في ضوء ما تكشف لهم أخيرا من "أن العلم يواجه مشكلات أخلاقية (أدبية) في داخله، إضافة إلى وجود قوى خارجية تضغط على العلم وتـــؤثر علـــى تطوره من خارج، ثم إن هناك أيضا المخاطر المترتبة على التغير التكنولوجي الذي لا ضابط له".

ويوضح جيروم رافيتز مؤلف المقال ما يقصده بذلك فيشير إلى أن مؤرخ العلم سرعان ما يتبين له أن فكرة "العلم" بالصورة التي تعلمها خلال دراسته ليست إلا واحدة فقط مـــن بـــين عـــدد مـــن "التصورات الممكنة" للعلم، وأن هذه الصورة التي نعرفها ليست إلا نتاجا لظروف مؤقتة (أو عارضـــة)، وأن المؤرخ كلما ازداد تعمقه في دراسة جذور العلم الأوربي الحديث كلما ازدادت الـــصعوبات الـــتي تواجهه عندما يحاول الفصل بين ما يُعتبر اتجاهات علمية ونتائج محققة واقعيا من جانب، وبين ما يبـــدو له غير علمي وغير محقق من جانب آخر، وينتهي من ذلك إلى القول بأننا ينبغي أن ننظـــر إلي عملنـــا (الحديث) على أنه أحد مراحل عملية مستمرة من التطور.

ويقدم رافيتز الدليل التاريخي الناصع على صحة ما ذكر من خلال التتبع المنظم للحقب التاريخية المختلفة واصفا للصورة التي اتخذها العلم في كل عصر منها، ومحللا العوامل التي ساعدت على تـــشكيل تلك الصورة، حتى ينتهي إلي الصورة الأخيرة "للعلم" الحديث بالمعنى المتداول بيننا الآن.

وسنحاول في هذا المبحث أن نتتبع مع رافيتز وغيره ممن كتبوا حول هذه القضية الحيوية مـــن العلماء الذين ينتمون إلى الحضارة الغربية أنفسهم التحولات والمراحل التي مر بها العلم منذ كان جنينا في رحم الفلسفة، إلى أن وصل إلى صورته الفتية الحالية، مبينين الظروف التي أحاطت بتلك التحولات، ... حتى يتبين للباحث المسلم حقيقة المنهج العلمي المعاصر، وأنه ليس بذلك المنتج النهائي الصادق بذاتـــه الذي لا يحتمل التعديل ولا يخضع لنقد، بل يتضح له أنه مجرد إسهام "بشرى" بكل ما يحتمله هذا التعبير من عظمة وضعف في آن واحد ! بما يسوغ لنا أن نستفيد من جوانب القوة والصواب فيه، فنحن أَوْلَى بالوقوف عند الحق من غيرنا، وأن نقوم بأمانة بالنقد والإصلاح لنواحي الضعف والخطأ فيه. ونحن مرة

أخرى أوْلى من غيرنا بأن تكون لدينا الشجاعة الأدبية والرغبة في الإصلاح دون مصلحة ذاتية ودون مراعاة للخَلْق– بل مراعاة في الأمر كله لوجه الحق وما يرضي الرب سبحانه.

فإذا بدأنا رحلتنا بالعصور الوسطى "في أوروبا" (والتي تمتد فيما بين القرن الرابع أو الخامس الميلادي إلى القرن الثالث عشر الميلادي) فإننا لن نجد تراثا علميا يستحق الذكر إلا في نهاية تلك الحقبة، حيث يذكّرنا جيروم رافيتز أن أوروبا ظلت سادرة حتى عام ١٠٠٠ الميلادي فيما يعرف بالعصور المظلمة Dark Ages التي كادت تكون حسب تعبيره خلوا من كل علم وفكر، إلي أن بدأ شيء من النهوض في القرن الثاني عشر الميلادي يرجع كما ذكر رافيتز إلى ... "الاحتكاك بالحضارة الإسلامية الأرقى في أسبانيا وفلسطين، وإلى نمو المدن التي تضم طبقة من الأغنياء المتعلمين"، ... ويضيف بعد ذلك قوله "إن الحضارة الإسلامية تعتبر أكثر الحضارات صلة بالعلم الأوروبي ... لقد صادفت عصور ازدهار الإسلام عصر انحطاط الثقافة الأوروبية الغربية ... ولم يبدأ القرن العاشر الميلادي حتى كانت اللغة العربية هي لغة العلماء لدى الشعوب التي تعيش فيما بين بلاد فارس وأسبانيا، حيث جلب الغالبون العرب بصفة عامة معهم السلام والازدهار للدول التي استوطنوها .. وقد شهد القرن الثاني عشر الميلادي برنامجا هائلا لترجمة الكتب من اللغة العربية إلي اللاتينية بدأت بكتب التنجيم والسحر ثم بكتب الطب وأخيرا بكتب الفلسفة والعلم "(Ravetz:368)، ويلاحظ هنا أنه لم يكن يوجد حتى ذلك الوقت تمايز أو فصل واضح بين الفلسفة والعلم بمعناه المستخدم اليوم.

ويوضح ألبرت ليفي في مقاله الهام عن "تاريخ الفلسفة الغربية" في دائرة المعارف البريطانية أن ترجمة المؤلفات الفلسفية والعلمية ذات الأصول اليونانية والعربية قد خلقت "انفجارا في المعرفة" في غرب أوربا في تلك الفترة، ويضرب مثلا بابن سينا الذي يذكر أنه كان له "تأثير غير عادي" على مفكري العصر المدرسي (أواخر العصور الوسطى: القرن الثاني عشر إلى الرابع عشر الميلادي) خصوصا في توضيحه لآراء أرسطو الفلسفية وفي إضافاته في محيط علم النفس والمنطق والفلسفة الطبيعية (ما يعادل العلوم الطبيعية اليوم) حتى أن كتابه القانون في الطب قد ظل حجة في الموضوع حتى العصر الحديث، ... ويبين المؤلف أن تلك الكتابات اليونانية والعربية قد كان لها تأثير مباشر على جامعة أكسفورد من خلال رئيسها روبرت جروستست Robert Grosseteste (المتوفى عام ١٢٥٣م) الذي كان له .. "اهتمام عميق بالمنهج العلمي والملاحظة وإجراء التجارب"، أما تلميذه روجر بيكون (المتوفى ١٢٩٢م) فقد ساعدت كتاباته على انتشار اصطلاح "العلوم التجريبية" (Levi, 1975:257-250) .

ولقد كان ألبرتوس ماجنوس (المتوفى ١٢٨٠م) من "أوائل من أدركوا القيمة الحقيقية للكتابات العلمية والفلسفة اليونانية والعربية التي ترجمت حديثا في تلك الفترة، حتى أنه قام بإدراج كل ما رآه ذا قيمة منها في كتاباته الموسوعية، كما تولي مهمة تعليم ذلك لمعاصريه" ...، أما تلميذه الأشهر القديس

توماس الأكويني (المتوفى ١٢٧٤) فإنه قد شارك أستاذه في تقدير الفلاسفة القدماء خصوصا أرسطو وكذلك في تقدير المفكرين العرب واليهود الأقرب عهدا ... "ولكنه كان أكثر أصالة وإبداعا من أستاذه، وكان "يرحب بالحقيقة حيثما وجدها ويستخدمها لإثراء الفكر المسيحي، فكان يرى أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين العقل والنقل لأن لهما جميعا نفس المصدر الإلهي"، وبصفة عامة فإنه يمكن القول بأن "فلسفة العصور الوسطى قد استمر توجهها دينيا ... حيث كانت وسيلة لإلقاء الضوء على حقائق العقيدة وأسرارها" (Levi: 257-259).

ولقد كان من نتائج بزوغ الاهتمام الكبير بفهم الطبيعة وإدراك أسرارها من جهة، وباستخدام النظر والمشاهدة وإجراء التجارب بدلا من مجرد الاقتصار على القياس الصوري الأرسطي من جهة أخرى ظهور ما سمى بعصر النهضة الأوروبية Renaissance (القرن ١٥-١٧م) الذي تميز بثورة عملية كبرى في مختلف ميادين العلم على أيدي أمثال ليوناردو دافنشي وكوبرنيكوس وجاليليو وكبلر وفيزاليوس وهارفي، كما تميز بثورة موازية في مناهج البحث العلمي والفلسفي على أيدي أمثال فرانسيس بيكون وديكارت، وقد ترتب على جهود هؤلاء التوصل إلى نظرة واقعية جديدة للعالم الذي يعيش فيه اختلفت عما كانت الكنيسة تؤمن به وتفسر به آليات الإنجيل، فبدأ صراع عنيف ومرير بين الكنيسة كمؤسسة ذات سطوة دينية وسياسية كبرى من جانب وبين العديدين من العلماء الذين توصلوا إلى نتائج مبنية على ملاحظاتهم الحسية تجاربهم العلمية من جانب آخر، ... وقد قامت الكنيسة في إطار ذلك الصراع بمعاقبة أولئك العلماء بشدة وعنف بالغين. وقامت محاكم التفتيش بدورها المشؤوم في التنكيل بهم بالصورة التي تحفل الكتابات التاريخية بأخبارها، وإذا كان هذا التعنت والعنف البالغان اللذان أصابا رجال الفكر والعلم قد أجبرا بعض العلماء على السكوت فترة أو على إخفاء آرائهم تحسبا من أن يلقوا نفس المصير فترة أخرى، فإنه كان من المحتوم أن تنتصر الحقائق الواقعية الناصعة على التأكيدات الكنسية المخالفة للواقع المحسوس مهما كانت سلطة من يروّجون لها، ولقد كان الحصاد المرّ لهذا كله في النهاية أن الفكر في عصر النهضة قد اتسم بترعة معادية للسلطة الدينية، كما اتسم برغبة جامحة في الخلاص بكل طريقة ممكنة من الخضوع للقيادة الفكرية والعلمية لتلك السلطة الدينية، ومن هنا فلم يكن هناك مفر من البحث عن مصدر آخر للحقيقة يكون بديلا عن السلطة الدينية للكنيسة. وكما كان هذا المصدر مؤديا إلي معارف معارضة أو مناوئة لتلك السلطة كلما كان ذلك أفضل ...، ولم يكن هناك أفضل من التركيز على "الخبرة" الإنسانية واستخدام "الحواس" كأساس للمعرفة العلمية الحقة، لأن الحواس ليست حكرا على رجال الدين بل هي ملك لكل أحد واعتماد الحواس وحدها على هذا الوجه يحرر الناس ويعطيهم قيمتهم من جهة، كما يقلل من قيمة المصادر الإلهية والتفسيرات الدينية إلى أقصى حد ممكن من جهة أخرى.

يقول ألبرت ليفي (261:) أن "عصر النهضة قد أعلن التمرد على حكم الدين، ومن هنا كانت الثورة ضد الكنيسة، وضد السلطة، وضد الفكر المدرسي (المسيحي)، وضد أرسطو، وازدهر اهتمام مفاجئ بالمشكلات التي تدور حول الإنسان والطبيعة والمجتمع البشري" ...، كما يضيف رافيتز في هذا المعنى أن عصر النهضة ... "أصبح ينظر للطبيعة نظرة خالية من أي خصائص روحية أو بشرية ... بل تجب دراسته بتعقل وبطريقة غير شخصية Impersonal باستخدام الخبرة الحسية والعقل" ... ولم ينته القرن السابع عشر إلا وكانت البيئة الثقافية في أوروبا- بما فيها العلم- قد اتخذت طريقها بقوة في اتجاه العلمانية الكاملة" (Ravetz:370-371).

ولقد كان للسير فرانسيس بيكون- الذي يعتبر أبا العلم الحديث- دور بارز في توجيه العلم في اتجاه الاقتصار على الخبرة الحسية، فلقد أراد الرجل أن يضع برنامجا جديدا شاملا لتقدم المعرفة وإصلاح المنهج العلمي وذلك من خلال "اعتبار الحقائق التي يتم مشاهدتها بالحواس (Empirical) هي نقطة البداية لكل علم، مع الاعتماد على النظريات فقط في الحدود التي يمكن اشتقاقها من تلك الحقائق (Touimin,1957:378) ومن هنا فقد أصبح يُنظر لبيكون على أنه أيضا أبو الاتجاه "الحسي" Empiricism أي المتطرف في الإمبيريقية وذلك بسبب إصراره الذي لا يلين على اعتبار الخبرة المستمدة من المشاهدة الحسية هي المصدر الصحيح "الوحيد" للمعرفة.

ويقابل بيكون على الطرف الآخر (الذي يقلل من شأن الحس) رينيه ديكارت الذي يعتبر أبّا للاتجاه العقلاني Rationalism، والذي رأى أن العلوم الطبيعية ينبغي أن تؤسس على معيار اليقين المطلق Absolute Certainty وأن ... "المعايير النهائية لصدق الأفكار وصحتها هي الوضوح والدقة وامتناع التناقض .. وأن الفهم أرقى بشكل كبير من معطيات الحس .. وأن العقل البشري فقط هو الذي يستطيع الحكم على العلم بالصدق" (Levi:265).

ورغم أن أي مناقشة جادة للمنهج العلمي- كما يقول ليفي (263:) تتضمن بالضرورة بُعدا حسيا إمبيريقيا Empirical وبعدا رياضيا عقلانيا Rational وأنه ليس هناك ما يدعو للصراع بين هذين البعدين الرئيسين، إلا أن كلا منهما يمثل قطبا مغايرا، يسهل التطرف في تقدير مكانته مع التقليل من أهمية القطب الآخر أو استبعاده (في الحالات الشديدة التطرف)، ... وكما سنرى فيما بعد فإن تاريخ العلم في العصور التالية يشهد بالمدى الذي وصل إليه الحسيون (الإمبيريقيون) خصوصا في تطرفهم في اتجاه عدم الاعتداد إلا بالخبرة والمشاهدة الحسية كأساس لكل علم- بل ولكل معرفة !! ولكن الذي يهمنا أن نؤكد عليه الآن هو أن كلا من الاتجاهين كان يمثل محاولة مستميتة من جانب رجال العلم والفكر للتوصل إلى إيجاد- وإثبات مشروعية- طرق أخرى للوصول إلى معرفة صحيحة بخلاف "الوحي" الذي احتكر التحكم في فهمه وتفسيره رجال الكنيسة المسيحية وأرادوا فَرْضَهُ كُرْهاً على

العلماء بصورته التي دونوها في كتبهم المقدسة وفي تفسيراتهم لتلك الكتب مدعَّمين في موقفهم بالقوة القهرية للدولة وبالسيطرة الأدبية على عقول الدهماء دون سند من الواقع أو العقل، ويبدو أن رجال العلم الوليد قد وجدوا ضالتهم فيما نبغت فيه الحضارة الإسلامية من استخدام للملاحظة والتجريب والعقل والمنطق في الوصول إلي الحقيقة في الدراسات المتصلة بالعلوم الطبيعية، يشهد بذلك ما قاله رافيتز في مجال توضيحه "لطبيعة العلم الأوروبي" حيث يقول "يمكن تفسير الشخصية المميزة للعلم الأوروبي (يقصد بذلك العلم كما نعرفه اليوم) في ضوء الظروف التي عمل في نطاقها العلماء في هاتين المرحلتين المتعاقبتين (عصر النهضة- عصر التنوير) وفي ضوء المادة والأدوات التي ورثوها، والتي تشمل المبدأ الأساسي المتمثل في أن معرفة العالَم الطبيعي إنما تكون من خلال حجج يمكن البرهنة عليها Demonstrative Argument، وهو مبدأ تحقق أولاً في الحضارة اليونانية ثم التقطته الحضارة الإسلامية وحدها دون أي حضارة أخرى" (371:).

وإذا كان عصر النهضة قد أفلح في وضع حجر الأساس لمعرفة علمية لا تستند إلى سلطة رجال الدين المسيحي ... مبنية على مشاهدات الحواس (في إطار النزعة الحسية الإمبيريقية) وعلى عمل العقل (في إطار النزعة العقلانية) فإن عصر التنوير Enlightenment (القرن ١٨ الميلادي) قد "أدخل العلم في مجال السياسة لأول مرة .. وتمثل رسالته في النضال ضد الكنيسة وعقائدها الجامدة، وضد الخرافات الشعبية، مع استخدام حقائق العلم وطرقه العقلانية كسلاح أساسي في هذا السبيل .. وقد انضم للفلاسفة أفضل العقول في فرنسا وساعد على ذلك كراهيتهم لرقابة الغبية المفروضة على الفكر ... وقد اعتبر هؤلاء أن مهمتهم هي استكمال جهود بيكون في الارتقاء بالمعرفة العلمية ولكنهم قاموا بذلك بأسلوب ديكارت الذي يُخضع كل شيء سواء كان اجتماعيا أو فلسفيا لنقد العقل ... ولكن صفوف الحركة سرعان ما انشقت إلى فرق ... ومع ذلك فقد كانت نقطة الاتفاق فيما بينها هي أن عدوهم الأول هو الكنيسة" (Ravetz:372).

وعلى أي حال فإن الصراع في أوساط العلماء ظل محتدما بين الحسين الإمبيريقيين من جانب والعقلانيين من جانب آخر، وكان الإمبيريقيون دائما أكثر ميلا للتطرف في الاعتماد على معطيات الحس والثقة بها، وأكثر قدرة على اجتذاب الأنصار، فوجدنا دافيد هيوم يتابع جون لوك في نظرته "النفسية" للمعرفة حيث قرر أن "الأصل في المعرفة هو الانطباعات الحسية"، ولكنه تجاوز ذلك إلى القول بأن العلاقات التي يصل إليها العقل "مثل علاقات التشابه والتقارب والسببية ... ليست ذات صدق ذاتي داخلي ولكنها مجرد نتيجة لعادات عقلية لا نستطيع تفسيرها" (!) وقد رتب على ذلك أن مبدأ العلّية الذي تستند إليه كل معرفة لا يشير إلى علاقات ضرورية بين الأشياء، وإنما هو ببساطة أمر يَعرِضُ للعقل بسبب الترابط الدائم بين الأشياء في عقول الناس، وفوق ذلك فإن العقل نفسه هو أبعد شيء عن أن

يكون قوة مستقلة، عن "ربطة من المدركات" A Bundle of Perceptions دون وحدة أو ترابط، ومن هنا فإن هيوم يكون قد أنكر من جهة وجود نظام في الطبيعة (وإنما مجرد انطباعات حسية متفرقة) كما أنكر وجود ذات مدركة ذات وحدة أو تماسك من جهة أخرى (Levi:267).

وقد حاول عما نويل كانط التوفيق بين الاتجاهين الحسي والعقلاني من خلال فلسفته النقدية التي تقرر أن المدركات الحسية وحدها لا يمكن أن توصلنا إلي معرفة بالظواهر الطبيعية الخارجية عنا (على الوجه الذي يظنه أصحاب الاتجاه الحسي)، كما أن تلك الظواهر ليست واضحة بذاتها Self-evident أمام عقولنا (على الوجه الذي ينادي به أصحاب الاتجاه العقلاني)، ولكن المعرفة بالعالم الطبيعي من حولنا تكون ممكنة عندما ... "يصل العالم إلى نسق عقلي متماسك من التفسيرات التي تطابق الواقع الإمبيريقي"، أي أن كانط يرى أن الإنسان يفرض بناء عقليا على معرفته من خلال المفاهيم والفئات التي يأتي بها من عنده لتشكيل خبرته الحسية وتفسيرها، ... "ولقد أثبت هذا التفكير الكانطي خصوبة متناهية، لأنه ساعد على تحليل عملية بناء النظرية، واستمر تأثيره إلى ما يزيد على مائة عام بل وإلى اليوم من بعض النواحي" (Toulmin:379).

ويرى البعض أن القرن التاسع عشر الميلادي يعتبر العصر الذهبي للعلم، ذلك أن تطبيقاته العملية في مجالات الصناعة والطب كانت قد ظهرت آثارها بشكل كبير، مما رفع مكانة العلماء ودعّم موقفهم ضد جمود رجال الدين المسيحي، واستمر في ذلك القرن استخدام الحقائق العلمية ومنهج البحث العلمي في الصراع ضد الوصاية الفكرية للكنيسة، ... "ذلك أن ذكرى محاكمة جاليليو كانت لا تزال حية في الأوساط العلمية، كما زاد الجدل الدائر حول الداروينية في انجلترا من قوة دفع هذا الصراع الأيديولوجي لدرجة أن معتنقي المسيحية من اللبراليين كانوا يناصرون الملاحدة ضد الملتزمين بالدين المسيحي" (Ravetz:374)، ولكن هذا القرن قد شهد تطورات هامة فيما يتصل بالدراسات الاجتماعية ظلت آثارها معنا حتى الوقت الحاضر على الوجه الذي نبينه الآن.

لقد انصبت دراستنا لتاريخ العلم والمنهج العلمي حتى الآن بصفة أساسية علي العلم الطبيعي، وبدرجة أقل على دراسة الإنسان وفهم سلوكه الفردي أو الاجتماعي، ولقد نادى الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي بتطبيق نفس قواعد المنهج العلمي المستخدم في العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية، وانطلق في ذلك من نزعة إمبيريقية (حسية) متطرفة سار فيها على نهج بيكون ولوك وهيوم مبشرا بما سماه بالفلسفة الوضعية Positivism التي وصفها البعض بأنها "فلسفة للعلم بلغت من ضيق النطاق حدا أنكرت معه أي صدق لأي نوع كان من المعرفة لم يتم التوصل إليه بالمناهج العلمية المقبولة" (Levi:275)، ويعرّف تيودورسون وتيودورسون الوضعية (306:) لقولهما "أنها موقف فلسفي يؤمن بأنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة إلا من خلال الخبرة الحسية، ويرفض

التفكير فيما وراء الطبيعة والبصيرة الحدسية والتحليل المنطقي المجرد باعتبارها تخرج عن نطاق المعرفة الحقة. وينظر إلى مناهج العلوم الطبيعية على أنها الوسيلة الدقيقة الوحيدة للحصول على المعرفة، ومن هنا فإن العلوم الاجتماعية ينبغي أن تقتصر على استخدام تلك المناهج وأن تتخذ العلوم الطبيعية كنموذج تحتذيه".

والحق أن كونت يعتبر أول من أوضح معالم هذه الأيديولوجية الفلسفية التي اتخذت أبعاد حركة علمية بعيدة الأثر، انبثق عنها في مراحل تالية ما يعرف باتجاه الوضعية المنطقية Logical Positivism والإمبيريقية المنطقية Logical Empiricism.

وبصفة عامة فإن فكرة "الوضعية" التي استند إليها العلم الحديث تقوم إجمالا على التأكيدات الآتية (Feigl, 1975:877):

١ - أن كل معرفة تتصل بالحقائق الواقعية لا بد أن تبني على شواهد إيجابية الوجود Positive مستمدة من واقع الخبرة.

٢ - فيما وراء مجال الحقائق الإيجابية يوجد مجال المنطق البحث والرياضيات البحتة، والذي كان هيوم يقول منطلقا من إمبيريقيته المتطرفة أنها تهتم بالعلاقات بين الأفكار "والتي اعتبرت فيما بعد من قبيل العلوم الصورية Formal Sciences (أي تلك العلوم التي تبحث في صُوَر الفكر وليس في المحتوي المادي المتعين للأشياء).

٣ - أما على الجانب السلبي Negative فترى الوضعية إنكار ما وراء الطبيعة وكل مالا يمكن حسمه بالدليل الواقعي مثل المعارف المتعالية أو المتجاورة أي التي تتجاوز نطاق الحس Transcendent.

وفي ضوء ذلك أصرّت النظرة الوضعية على أن "العلوم الاجتماعية" ينبغي لكي تستحق اسم "علوم" أن تسير في نفس الخطوط التي تسير عليها العلوم الطبيعية كما سبق أن أوضحنا.

وقد أعلن كونت بناء على تحليلاته التاريخية ما سماه بقانون الحالات الثلاث التي زعم أن تطور الفكر البشري يمر بها، والتي تتوازى في نظره مع المراحل التي يمر بها الإنسان الفرد من الطفولة إلى النضج، تبدأ أولاها بالمرحلة الدينية التي تفسِّر الظواهر فيها بإرجاعها إلى قوى قدسية، وهي عنده تمثل مرحلة الطفولة في الفكر البشري (!) أما المرحلة الثانية فهي المرحلة الميتافيزيقية التي لا تخرج عن كونها دينية ولكن بنظرة غير- شخصية ... تفسِّر فيها الظواهر بقوى حيوية أو غيبية لا تقدم تفسيرات أصيلة في رأيه (كالحقيقة المطلقة والأسباب الأولى والبدايات المطلقة)، أما المرحلة الثالثة فهي المرحلة الوضعية أو العلمية التي لا تهتم إلا بالحقائق الإيجابية من حيث وجودها في الواقع المحسوس.

ومن هذا نرى مع فيجل أن ... "الوضعية من حيث موقفها الأيديولوجي الأساسي إنما هي علمانية قاصرة على هذه الحياة الدنيا ومعادية للدين وللبحث فيما وراء الوجود، وأن أهم شروط

الوضعية إنما هو الالتزام الصارم بشهادة الملاحظة والخبرة"، ... كما يضيف ليفي (:270)، إلى ذلك أن الأثر الدائم الذي تركه كونت يتمثل في أنه قد أنشأ توجُّها مضادا للدين ولما وراء الوجود في فلسفة العلوم استمر معنا حتى العصر الحاضر، ولعل مما يجدر ذكره هنا أن أوجيست كونت قد أسس "ديانة" جديدة لم تعمّر طويلا، لم تكن العبادة فيها موجهة إلى الإله الذي يتعبده الموحِّدون، وإنما موضوع العبادة فيها هو "الإنسان" !

وقد شهدت بدايات القرن العشرين ظهور ما يسمى بالوضعية المنطقية Logical Positivism التي بنيت على التوجهات الإمبيريقية المتطرفة لهيوم والتوجهات الوضعية التي وجدناها عند كونت إضافة إلي فلسفة العلم عند إيرنست ماك، ويعرّف القاموس الحديث لعلم الاجتماع (Theodorson & Theodorson: 307) الوضعية المنطقية على أنها ... "موقف فلسفي تطور عن الوضعية، يؤمن بأن الحق في أي عبارة يثبت بالتحقق من صدقه من خلال الخبرة الحسية، وأن أي عبارة لا يمكن التحقق من صدقها بالرجوع إلي الخبرة الحسية كالعبارات الدينية أو المتصلة بما وراء الطبيعة فإنها لا معنى لها Meaningless ...، وإذا كانت هناك حاجة إلي التحليل المنطقي لتوضيح المعاني التي تم التحقق من صدقها أو تم رفضها باستخدام الخبرة الحسية، إلا أن مثل تلك التحليلات المنطقية ينبغي أن تبقى وثيقة الصلة بالملاحظات الإمبيريقية، (ومن هنا) فإن بناء النظريات ينبغي أن يقلَّل منه إلى أدنى حد ممكن "عند أصحاب هذا التوجه".

ومن هنا فإن الوضعية المنطقية تقوم على الأفكار الأساسية الآتية : (Feigl: 8789, Levi:273).

١ – أن المهمة الأصلية للفلسفة هي توضيح معاني المفاهيم والتأكيدات الأساسية للعلم، وليس محاولة الإجابة عن الأسئلة التي لا إجابة لها (مما يتصل مثلا بطبيعة الحقيقة المطلقة أو غيرها من الأسئلة الوجودية الكبرى).

٢ – جميع العبارات المتصلة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية لا يمكن التحقق منها علميا، وبذلك تعتبر كلاماً فارغا (أي لا تحمل أي معنى يرتد للحقيقة على وجه الإطلاق).

٣ – معنى كلمة "منطقية" في اصطلاح الوضعية المنطقية يقصد به التأكيد على الطبيعة الخاصة للحقائق الرياضية والمنطقية التي تعتبر صحيحة بحكم صحة نفس المسلمات والتعريفات التي تقوم عليها.

وأخيرا فإن الثلث الثاني من القرن العشرين قد شهد تحولا نحو استخدام اصطلاح الإمبيريقية المنطقية Logical Empiricism بدلا من "الوضعية" وذلك لأن هذا المفهوم الأخير قد أصبح مرتبطا بشدة بتفكير أوجيست كونت، وأيضا بآراء إيرنست ماك الذي بالغ بشدة في التأكيد على الحقائق الإيجابية للملاحظة حتى أنه اتخذ اتجاها معاديا لفرض وجود "الذرّة" في علم الطبيعة، على أساس أنه لم يكن من الممكن مشاهدتها بالحواس في ذلك الوقت، ومع ذلك فإن الفكر الجديد قد احتفظ من الوضعية

بإصرارها علي ضرورة اختبار الفروض والنظريات في الواقع الإمبيريقي ومن هنا صارت التسمية "بالإمبيريقية"، في نفس الوقت الذي استخدمت فيه تسمية "المنطقية" للدلالة على مكانة المنطق والرياضيات التي يتوقف صدق قضاياها على صحة المسلمات والتعريفات كما ذكرنا من قبل.

ويلاحظ أن الإمبيريقية المنطقية تمثل النموذج "السائد" اليوم في فلسفة العلوم (Tudor:3) بصفة عامة، وهي لذلك تستحق وقفة خاصة لبيان طبيعتها، وقد أوضح ليفي (:273-272) الأفكار الأساسية للإمبيريقية المنطقية كما يلي :

١ - كل كلام "ذي معنى" يتكون إما من :

أ - عبارات "صورية" منطقية أو رياضية.

ب - قضايا تشير إلى حقائق علمية "واقعية".

٢ - أي قضايا تزعم أنها تشير إلى حقائق يكون لها معنى فقط إذا كان في الإمكان بيان الطريقة التي يمكن بها التحقق منها بالرجوع إلى الواقع المحسوس.

٣ - أي قضايا تتصل بما وراء الوجود ولا تقع في نطاق الفئتين المذكورتين أعلاه لا معنى لها.

٤ - جميع العبارات المتصلة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية لا يمكن التحقق منها علميا وهي بهذا لا معنى لها.

هذا هو النموذج السائد في فلسفة العلم اليوم، وتلك هي الظروف التي وصل إلينا من خلالها، ولقد قصدنا بهذا العرض التاريخي المفصل لتطور فكرة "العلم" في الحضارة الغربية في سياقها الواقعي أن نضع أساسا يمكن في ضوئه القيام بمناقشة متأنية تعزل ما هو أصيل عما هو عارض فيما يتصل بالعلم والمنهج العلمي، بما يمكننا من اتخاذ الموقف الصحيح من كل منهما.

* * *

المبحث الثالث : أثر التاريخ والبيئة والثقافة في تشكيل المنهج العلمي الحديث

لا يمكن لأي منصف أن يزعم أن كل نشاط فكري أو علمي لا يخرج عن كونه مجرد انعكاس خالص للظروف التاريخية والبيئة والثقافة التي أحاطت بظهور ذلك النشاط وتطوره (وإن كان هناك من العلماء من يرون هذا بالفعل)، وقضايا المنهج باعتبار طبيعتها "العامة" في خدمة كل العلوم أَوْلَى من غيرها بأن تتجافى مع الخضوع للملابسات الوقتية أو الظروف التاريخية العارضة الضاغطة، فالمنهج عادة ما يكون بمثابة المحور الذي تدور حوله العلوم المختلفة ... وعليه يعتمد الباحثون والعلماء في الوصول إلي

نتائجهم، وهم لهذا يتوقفون بقوة عند أي تغيير أو حتى محاولة لتغيير أي من المسلمات الأساسية للمنهج، ومن هنا فإن المتوقع دائما أنه من خلال عمليات التصحيح- الذاتي التي يتميز بها العلم أن يظل المنهج (نسبيا) بمنأى عن التأثر الشديد بالتيارات التي تتجاذب ما ينتج من تطبيقه من نماذج ونظريات علمية- تلك التيارات التي قد تكون شديدة أو حتى عاصفة في بعض الأحيان.

ولو تأملنا التطورات التي مر بها المنهج العلمي في البحث حتى وصل إلينا في صورته الراهنة (على الوجه الذي عرضناه في المبحث السابق) فإننا لن نملك إلا الإعجاب بالجهود التي بذلها العلماء والباحثون في كثير من الأحيان "للخلاص من تأثير الضغوط الفكرية التي مارستها الكنيسة عليهم" متحملين ما يلحقهم في سبيل ذلك من قهر وعنف (يصل أحيانا إلى حد تقييد الحرية بالسجن، أو تحريم نشر المؤلفات، ويصل أحيانا للتهديد بالموت أو لتنفيذ ذلك التهديد) تمسكا بما وجدوا أنه الحق من خلال مشاهداتهم الواقعية التي لا يمكن لعاقل أن يتشكك فيها- اللهم إلا أن يكون ذا مصلحة أو صاحب هوى، وقد تمخض من مجالدة هؤلاء العلماء الأفذاذ ومثابرتهم ومقاومتهم لتأثيرات البيئة وضع قواعد المنهج العلمي الأوروبي، الحديث الذي كان الأساس الذي بنى عليه صرح العلوم الطبيعية الحديثة، والذي جعل في الإمكان تحقيق التقدم التكنولوجي الذي يجني ثماره الناس اليوم (في جوانبها الخيرة).

ولكن هل سَلِمَ هؤلاء العلماء الأفذاذ حقا من تأثير الضغوط الثقافية والبيئية التي جاهدوا لمغالبتها ونجحوا في النهاية في الانعتاق من رقبتها بالكلية؟ ... وهل يمكننا القول بأمانة أن المنهج العلمي الأوروبي الحديث بصورته السائدة اليوم هو حقا مجرد نتاج لسعى متجرد للبحث عن الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة؟ إن الكتابات الأكاديمية والمراجع الجامعية حول المنهج العلمي تصوره لنا كما لو كان شيئا ذا صدق- ذاتي لا يمكن تصوره على غير ذلك الوجه الذي يبدو به، ... يصدق في كل مكان وزمان .. كما لو كان قد نشأ في فراغ أثيري خال من أي مؤثرات أو تشويش- فهل نستطيع أن نسلم بهذا المنطق ونحن نتأمل التطورات التي مر بها المنهج العلمي في إطارها التاريخي والثقافي الذي عرضنا له في الصفحات السابقة؟ ...

وفي الحقيقة فإن إعجابنا بما حققه المنهج العلمي للبحث من إنجازات رائعة في العلوم الطبيعية، واحترامنا لإسهامات أولئك العلماء الأفذاذ الذين جاهدوا حتى توصلوا لتوصيف أبعاد هذا المنهج وإقامة أركانه، لا ينبغي أن يلفتنا عن الجانب الآخر للصورة- كما أوضحنا في الصفحات السابقة- والذي يتمثل في أن أولئك العلماء في غمرة غيْرتهم في طلب الحقيقة وفي إطار حماسهم لمقاومة المؤثرات قد تجاوزا الحقيقة ووقعوا تحت تأثير المؤثرات ... ولكن من وجه آخر !

فلقد أدى التخاصم والعداء الشديد بين رجال العلم ورجال الكنيسة في الظروف التاريخية التي سبق عرضها إلى استبعاد الوحي كمصدر للحقيقة استبعادا كليا، اكتفاء بالرجوع إلي الواقع "المحسوس"

كمصدر وحيد للمعرفة "العلمية" مما أدى إلى فصام بين طريقين للمعرفة كان يمكن لو توحدا (في إطـار ديني مختلف كما في حالة الإسلام) أن يؤدي توحدهما ذلك إلى الخروج من الطريق المسدود الذي تجـد العلوم الاجتماعية نفسها أمامه اليوم- تلك العلوم التي تتعامل مع ظواهر هي في بعض جوانبـها غـير إمبيريقية بالإضافة إلى جوانبها الإمبيريقية التي اختص العلم الحديث نفسهُ بالعمل في محيطها ... ولكـن أنّي لأولئك العلماء القبول بوحدة الحقيقة (بمعنى الجمع بين الوحي والمشاهدات الواقعية) إذا كـان مـا يأتيهم باسم الوحي- في تلك الظروف التاريخية- لا يمكن بأي حال التوفيق بينـه وبـين المـشاهدات الواقعية المحققة، وإذا كانوا يُقهرون للتسليم بما يرى رجال الكنيسة أنه الوحي الذي لا محيص لهم عـن الالتزام به إن أرادوا أن يظلوا في ساحة المؤمنين بالمسيح وأن يحققوا لأرواحهم الخلاص الأبدي، وأنّـي لهؤلاء العلماء أن يتصوروا وجود بدائل أخرى من "الوحي" الصحيح الذي أنزل في أمم أخرى وللخلق كافة، تصحيحاً للتحريف الذي عانوا هم من آثاره، حتى نتوقع منهم أن يتجهوا ببحثهم إليها؟.

إننا في ضوء تلك الظروف نستطيع أن نتفهم السبب الذي من أجله انـدفع أولئـك العلمـاء اندفاعا عظيما في اتجاه اعتماد المشاهدات الحسية الإمبيريقية والبعد عن كل ما يمت إلي الوحي بـصلة، ولا يستطيع منصف أن يلومهم على عدم قدرتهم على تجاوز حدود الزمان والمكان لاستشراف ظروف أخرى يمكن فيها (بسهولة شديدة) تحقيق التكامل والتناغم بين معطيات الوحي ومعطيـات الحـواس كتلك التي توفرها العقيدة الإسلامية، خصوصا وأن أولئك العلماء كانوا مهتمين فقط بما لدى المسلمين في عصور ازدهارهم من علوم وتكنولوجيا متقدمة (يمكن التحقق من صدقها إمبيريقيـا) أكثـر مـن اهتمامهم بما لدى المسلمين من عقيدة وشريعة، ويبدو هذا أمامنا بوضـوح إذا تـذكرنا أن المفكـرين والفلاسفة الأوائل الذين نقلوا العلوم الإسلامية إلي الغرب كانوا هم أنفسهم من رجال الدين المـسيحي الذين كانوا يحسون بخطورة العقيدة الإسلامية علي معتقداتهم كما عبروا هم أنفسهم عن ذلك (راجـع المقالات المتصلة بتأريخ العلم التي سبقت الإشارة إليها).

ولكن التماسنا العذر لأولئك العلماء لا يعفي نفرا آخر منهم تجاوزوا كل الحدود من حيـث المغالاة في تلك النزعة الإمبيريقية بما لا يعتبر خدمة للعلم بقدر ما يعبر عن شخصية العالم نفسه أو عـن مصلحته الضيقة، حتى أدى ذلك بهم إلى التوقف عما لا يستحق التوقف فيه، وأوضـح مثـال لـذلك موقف إيرنست ماك عالم الطبيعة النمساوي وويلهم أشتوالد مؤسس علم الكيميـاء العـضوية ومـن شايعهم ممن توقفوا عن القبول "بفكرة" وجود الذّرة في الواقع بناء على نظرتهم الوضـعية المتطرفـة في إمبيريقيتها، حيث يرى ماك مثلا أن "كل معرفة حقيقية إنما تتكون فقط من تنظيم وتدقيق لما تقدمـه .. الخبرة المباشرة من بيانات" ... ولما كان لا يمكن رؤية الذرّة بالعين المجردة أو المناظير المكبرة (في ذلـك

الوقت) فقد اعتبر الوضعيون فرض وجود الذّرة مجرد "خيال مريح" على أحسن تقدير أو فرضا غير شرعي على أسوأ تقدير.

وتمثل هذه الفصيلة من الوضعيين الذين رفضوا التسليم بوجود الذّرة في الطبيعة أحد الأشكال المتطرفة لتخوف الوضعية من أي شيء لا يمكن ملاحظته، فالحَجر عندهم مثلا ليس إلا مجموعة من الصفات التي تنطبع على الحواس (كصفات الصلابة واللون والكتلة)، وهم يرفضون فكرة وجود مادة أو شيء يكمن وراء تلك الصفات الحسية، فإذا سألتهم عما يتبقى من ذلك الشيء الذي نلاحظه (الحجر) إذا تصورنا أننا جردناه من تلك الصفات المدركة بالحواس فإن إجابتهم أنه لا يتبقى هناك شيء (Feigl:878).

وفي مقابل أصحاب النزعة الإمبيريقية Empiricists وجدنا فريقا آخر من العلماء تطرفوا في الاتجاه العقلاني Rationalists ينكرون أن تبدي الحقائق الإمبيريقية الخام بذاتها وفي ذاتها أي علاقات يمكن فهمها، أو تحكمها أي قوانين ضرورية ... فالخبرة العادية التي يحصل عليها العالِم من ملاحظة الظواهر الطبيعية تظل عبارة عن تجمُّع غير منظم، أو سيال غير مستقر، إلى أن يستطيع العالِم أن يكتشف إطارا عقليا أو مبدأ يربط به بين هذه الحقائق المفككة وبين إطار كلي أقرب للفهم (Toulmin:383).

وفي ضوء ما تقدم يتبين لنا بوضوح أن **المنهج العلمي الحديث إنما هو نتاج عقول بشرية سعت للوصول إلى الحقيقة في حدود ظروف الزمان والمكان، وفي حدود قدرة البشر (أو عدم قدرتهم) علي التحرر من ضعفهم الإنساني، ومن تأثيرات علاقاتهم الاجتماعية والمهنية، وتأثير زملائهم في المجتمع العلمي**، ومن هنا يتضح لنا بجلاء خطأ التصور بأن هذا المنهج العلمي الأوروبي الحديث هو خاتمة المطاف في تحديد طرق السعي للوصول إلى الحقيقة أو حتى الظن بأن هذا المنهج بصورته الحالية هو "أفضل الممكن".

ولعل هذا هو تحديدا الموقف الذي انتهي إليه جيروم رافيتز (393:) بعد تحليل دقيق لتاريخ العلم إذ يقول "**لقد أصبح المؤرخون يرون أن العلم الأوروبي الحديث إنما هو جزء لا يتجزأ من الحضارة (الغربية)، وأن نقائصه مثل فضائله إنما هي مستمدة من جوانب (الحياة) الأوروبية التي تضرب بجذورها في طريقة الحياة الغربية، فالارتباط وثيق بين بقاء العلم وبقاء الحضارة (التي تحتضنه)**"، ... ثم يضيف موضحا أنه "ليس لدينا ضمان في أن تستطيع الحضارة الغربية تحقيق التوافق مع الطبيعة بالشكل الذي يلزم لبقائها، وأن هذا الأمر يتوقف جزئيا على خصائص العلم الطبيعي كما تبلور في الحضارة الأوروبية على مدى القرون".

ويؤكد هذا المعنى المفكر الشهير جوهان جالتونج في كتابه عن المنهجية والأيديولوجيا (Galtung,1977:13) إذ يقول أن **العلاقة بين بناء العلم والبناء الاجتماعي علاقة تبلغ من القوة لدرجة أن الحديث عن المنهج العلمي دون إشارة إلى البناء الاجتماعي الذي يستخدم في إطاره يعتبر تضليلا، لأنه يؤدي إلى ادعاءات بأن هذا المنهج عالمي ومطلق** Pretenses of Universalism and absolutism مع إخفاء حقيقة أن أي مُنْتَج علمي صادق إنما يمثل في الوقت ذاته وإلى حد كبير تصديقا وتدعيما للبناء الاجتماعي الذي تم إنجازه في إطاره، ويصل ويتكين وجوتشوك (Witkin & Gottschalk, 1988:213) إلى قاعدة مشابهة عند الحديث عما ينبغي مراعاته عند تقويم النظريات العلمية أو النظر في أهداف العلم فيقولون أنه "بنفس الطريقة التي نجد بها أن النظريات قد تعكس القيم المتمركزة حول الثقافة المحلية لمن وضعوها ... فإن التصورات المتعلقة بأهداف العلم أيضا تعكس المعتقدات الثقافية كما تعكس معايير غير إبستمولوجية".

وينتقد د. فؤاد أبو حطب (١٩٨٩: ٣٣-٣٤) الاتجاه الذي يتصور أن العلم سواء أكان علما طبيعيا أو اجتماعيا أو إنسانيا ذو طبيعة محايدة ثقافيا بقوله إن هذا الاتجاه "يتجاهل ما في العلم من تحيز ثقافي لا يتفق مع الصورة التي تقدمها الدراسات والعلوم التي أجراها علماء النفس في الغرب أنفسهم حول مسيرة هذا العلم" ويستشهد بكتابات جلجن و جلجن عام ١٩٨٧ التي بينت أهمية ... "التنبيه إلى الطابع الثقافي ثم الإيديولوجي للعلم وبخاصة العلوم ذات الطبيعة الاجتماعية والإنسانية"، ويقرر بعد ذلك أن الوعي بهذه الخاصية الثقافية الإيديولوجية للعلم عامة قد ظهر خفيا في معظم ما يكتبه فلاسفة ومؤرخو العلم المعاصرون كما ظهر الوعي بها صريحا في علم النفس مع التوجه الأوروبي نحو الوحدة في إطار حديثهم عن علم النفس الأوروبي، كما أشار إلى توجه اليابانيين نحو التأصيل الياباني لعلم النفس مع ظهور اليابان كقوة عظمى.

وبناء على هذه الأدلة الدامغة التي تثبت التأثر الشديد للعلم والمنهج العلمي بالبيئة الثقافية التي يمارس فيها بل وبالظروف التاريخية التي نبت فيها فإنه لا يسع الباحث المنصف إلا أن يكون تناوله لهذه القضية منطلقا من أفق واسع يأخذ في اعتباره حقيقة أن نظرة المجتمع للإنسان، ولمكانه في هذا الوجود، والطريقة التي يختارها المجتمع لحياته وحضارته، إنما تضع الإطار العام الذي يتحرك فيه العلم والعلماء مثل غيرهم من الناس، وأن التركيز الضيق على الإجراءات المنهجية وما توحي به من عمومية وعالمية وصدق يعتبر إلى حد كبير من قبيل النظرة الميكروسكوبية القصيرة المدى التي تَقْصُر عن إدراك الصورة في كليتها، فإذا عرفنا أن العلم الاجتماعي مثلا يواجه أزمة أو محنة في ثقافة ما (كما هو حادث في الثقافة الغربية اليوم) فإن هذا لا يعني أن الحال ينبغي أن يكون كذلك في كل الثقافات الأخرى، ... وإذا كان "العلماء" في تلك الثقافة عاجزين عن "النظر من خارج" الأطر الثقافية لمجتمعاتهم إلى العلم والمنهج

العلمي لتمحيصها، واكتشاف ما إذا كانت مسلماتها القيمية مسئولة عن وجود تلك الأزمة، فليس الحال كذلك بالنسبة للباحثين من "خارج" تلك الحضارة ممن انتقلت إليهم النماذج الغربية الحديثة عن طريق التقليد، وإذا كان الفريق الأول قد يُعذر لصعوبة المهمة أمامه (أو حتى استحالتها) فإن الفريق الآخر لا يمكن أن يعذر على إصراره على التقليد وتمسكه بما هو عقيم مجدب مع أن مفتاح الحل قد يكون تحت أقدامه، وسنرى بعد قليل أن تطبيق المنهج "العلمي" بصورته التقليدية في دراسة الظواهر الاجتماعية حتى في محيط الحضارة الغربية، مما يجعلنا نقول دون مبالغة أن ضرر استخدام هذا المنهج بصورته التقليدية في دراسة الظواهر الاجتماعية قد يكون أكثر من نفعه، وأن الأمل في تحقيق أي فاعلية في فهم الإنسان والمجتمع قد يتوقف على الخروج من إسار نموذج العلم الطبيعي التقليدي، وتخليصه من القيود التي كبلته بها الاتجاهات الوضعية والإمبيريقية.

الفصل الرابع

الأزمة المنهجية في العلوم الاجتماعية

مظاهرها وأسبابها

الفصل الرابع

الأزمة المنهجية في العلوم الاجتماعية : مظاهرها وأسبابها

المبحث الأول : مظاهر الأزمة

إذا كانت الوظائف الأساسية "للعلوم" هي الفهم والتفسير والتنبؤ بالظواهر، وإذا كانت الوظائف الأساسية "للمهن" هي التحكم في مسار تلك الظواهر والتدخل لإحداث تغييرات مرغوبة فيها، فإن لنا أن نتساءل عن المدى الذي وصلت إليه نظريات العلوم الاجتماعية ونظريات الممارسة في مهن المساعدة الإنسانية فيما يتعلق بكل من هذين النوعين من الوظائف: فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية والتنبؤ بها من جانب، والتدخل المهني لإحداث تغييرات وإصلاحات مرغوبة فيها من جانب آخر، ... وفي الحقيقة أن أي مراجعة أو تقويم جاد للمستوى الذي وصلت إليه نظريات العلوم الاجتماعية التي يفترض أنها بمثابة الوعاء الذي يحوي الحصيلة النهائية للنتائج التي توصلت إليها تلك العلوم- في محاولاتها لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية تكشف لنا عن ضعف واضطراب النظريات "العلمية" في المجال الاجتماعي، كما تكشف لنا عن تضاربها الشديد تضاربا يصل في بعض الأحيان إلى حد التسفيه الكامل من جانب أنصار بعض النظريات لكل ما جاء به أصحاب النظريات المنافسة (كما يفعل أصحاب المدرسة السلوكية في علم النفس عادة عند تقويمهم لنظرية التحليل النفسي مثلا) ... ، وأي مراجعة للكتابات التي تعرضت لتقويم حالة النظرية في العلوم الاجتماعية عموما تكشف عن مثل ذلك التناقض والتضارب والعجز عن التفسير.

يلخص كيث ديكسون مثلا حالة النظرية في علم الاجتماع بقوله (Dixon,1973:26): "إن أي معرفة بالكتابات التي تدور حول نظريات علم الاجتماع عموما تكشف بوضوح أن بناء النظرية في علم الاجتماع- إذا حكمنا عليه بالمعايير المأخوذ بها في العلوم الطبيعية يفتقر لوجود أي منطق متماسك، فهناك اختلافات كثيرة ليس فقط حول مناهج البحث الاجتماعي وإنما حول طبيعة علم الاجتماع ذاته ... إن بإمكاننا أن نثبت أن علم الاجتماع رغم مضيّ مائة عام على تحقيقه لدرجة نسبية من الاحترام الأكاديمي لا زال .. لم يتوصل بعد إلى توجه موحد مقبول للممارسة المهنية، وكنتيجة لذلك فإننا نجد أمامنا كثرة كاثرة من "النظريات" المتنافسة ..، حيث لم يتم تحقيق السيادة لأي إطار بعينه ... ولم يعد من الممكن أن نعزو هذه الحالة إلى الزعم بأن علم الاجتماع لا زال في "طفولته" .. ففرض حداثة العهد (الطفولة) لا يفسر لنا شيئا وإنما هو يشير إلى "الحالة" التي عليها علم الاجتماع".

فإذا انتقلنا إلى علم النفس فإننا نجد أنه يعاني أيضا من تعدد منطلقاته النظرية وتناقضها على خط مستقيم في بعض الأحيان، كما عبر عن ذلك بوضوح آيزينك وراتشمان إذ يقرران في مقدمة أحد

مؤلفاهما أن علم النفس كما يراه السلوكيون إنما هو فرع تجريبي من فروع العلوم الطبيعية، وأنهما كسلوكيين يسيران "في الاتجاه العكسي تماما Exactly Opposite لاتجاه مدرسة التحليل النفسي (Eysinck & Rachman, 1967:Xi-Xii). ويشير (Howard,1982:259) جورج هوارد في مقال هام نشر بمجلة علم النفس الأمريكية في عام ١٩٨٥ إلى أن بحوث ونظريات علم النفس كانت محل تساؤل شديد على مدى العشرين عاما الماضية، وينقل عن كوش قوله أن علم النفس قد بنى منهجه العلمي على فلسفة للعلم كانت قد تقادم بها العهد وأصبحت مهجورة حتى عند ذلك الوقت (عام ١٩٦٤). ويعقب هوارد مؤيدا ذلك بقوله أنه إذا كان واطسن مؤسس المدرسة السلوكية قد كتب يقول بأن "علم النفس فرع تجريبي موضوعي خالص من فروع العلوم الطبيعية لا يحتاج إلى دراسة الوعي (الشعور) إلا كما يحتاج علم الكيمياء أو الطبيعة إلى ذلك" فإن الزمن قد أثبت أن الوعي أو الشعور ليس على الإطلاق بالأمر الذي لا يهم علم الطبيعة الحديث، وينقل عن أحد علماء الطبيعة المعاصرين قوله "إن من المستحيل صياغة قوانين نظرية الكم Quantum Theory بطريقة كاملة الاتساق دون إشارة إلى الوعي"، ... حيث قد ثبت علميا أنه لا يمكن فهم الظواهر الطبيعية المتناهية الصغر دون إدخال "موقع الباحث الذي يقوم بالملاحظة" ومكانه من الظواهر التي يشاهدها ضمن معطيات قوانين نظرية الكم.

فإذا انتقلنا إلى مهن المساعدات الإنسانية The Helping Professions التي تستند في ممارستها المهنية إلى نتائج تلك العلوم الاجتماعية ونظرياتها المتضاربة فلن يدهشنا أن نجد أن تلك المهن قد أصابها ضرر الآثار المترتبة على قصور الفهم والتفسير الذي تعاني منه تلك العلوم، وهذا يفسر لنا ما نشير إليه الكتابات في تلك المهن حول ما تعانيه من أزمة في الهوية، أو ضعف في تأثير وفاعلية الممارسة المهنية، وقصورها عن تحقيق النتائج المتوقعة منها.

فإذا نظرنا إلى موقف الإرشاد النفسي فإننا سنجد أن نظرياته "المتصارعة" تنطلق من نظريات علم النفس ومدارسه التي تتناقض، مع بعضها تمام التناقض كما يشهد بذلك ما أوردناه من أقوال آيزينك وراتشمان من أن الاتجاه السلوكي يسير في "الاتجاه العكسي تماما لاتجاه التحليل النفسي" والربط بين هذه الملاحظة وبين ما أورداه عن مدى نجاح الممارسة إذ يقولان "إننا نعتقد أن الفشل العام في تحقيق الشفاء من خلال العلاج النفسي لا يرجع إلى استحالة تحقيق الشفاء بقدر ما يرجع إلى الطرق الخاطئة المتبعة لمحاولة تحقيقه (Eysenck & Rachman: Xii)، فالقضية إذن وفقا لرأيهما (الذي قد يتفق فيه معهما الكثيرون، ولكن من زاوية غير تلك التي ينطلقان منها) إنما هي قضية التوجُّه النظري وقضية المنهج في الأساس، غير أن عين الانحياز النظري وعدم القدرة على الخروج من إطار التوجه العلمي السائد The Paradigm هي التي تمنع من رؤية الموقف برمته في ضوء جديد، يدرك معه هؤلاء الباحثون وغيرهم ممن يسيرون في نفس الأطر التقليدية أن الخروج من الأزمة إنما يتطلب نوعا من المراجعة الشاملة

للأساسيات، كما سنجد فيما بعد عن أصحاب النظرية المعرفية أو العقلية في علم النفس على سبيل المثال، ورغم أن رينيه دافيس Dawis يعترف بأنه لا يزال من أنصار التوجُّه العلمي السائد The Received View of Normal Science كما يطبَّق في محيط ممارسة التوجيه والإرشاد النفسي، إلا أنه يسلم في الوقت ذاته بأن "القاعدة المعرفية لهذه الممارسة ليست كافية- إذا استخدمنا تعبيرا مهذبا" .. كما يشير إلى أنه لا بأس لديه من تجربة مداخل جديدة "ما دامت المداخل القديمة لم تنجم".

أما بالنسبة للخدمة الاجتماعية فإن الموقف لا يختلف فيها كثيرا عن مهن المساعدة الإنسانية الأخرى، فلقد كتب جوزيف هيس في عام ١٩٨٠ حول ما أسماه بأزمة الهوية التي تواجه الخدمة الاجتماعية، والتي تظهر آثارها سواء في الجوانب النظرية أو في الممارسة أو فيما يتصل بأخلاقيات المهنة، فيشير مثلا إلى "الحرب" الأيديولوجية الطاحنة الدائرة في محيط المهنة بين "النموذج الطبي" ونموذج "التغيير الاجتماعي" الذي يتخذ في صورته المتطرفة خطوطا ماركسية، ثم يوضح أن ضحايا تلك الحرب إنما هم الأخصائيون الاجتماعيون الذين يصابون بالاحتراق المهني Burn-Out، والعملاء الذين يضيعون بين التوجهات المهنية المتنازعة. ويرى هيس أن أساس الأزمة كلها إنما يكمن في إهمال البعد الروحي في الممارسة (Hess,1980:59-61) .

أما الدراسات التقويمية التي أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية (التي تعد أكثر الدول تقدما في مجال الخدمة الاجتماعية) والتي حاولت القيام- بطريقة علمية- بتقدير مدى فاعلية طرق الخدمة الاجتماعية من حيث درجة تحقيقها لتغييرات مرغوبة ودائمة في العملاء، فإنها لم تصل إلى نتائج مشجعة أيضا، فلقد قام جويل فيشر في عام ١٩٧٣ بتلخيص نتائج عدد من الدراسات العلمية التي كانت قد أجريت لتقويم مدى فاعلية التدخل بطرق الخدمة الاجتماعية، كما قام رايد في عام ١٩٧٨ بفحص نتائج ٢٢ دراسة تقويمية أخرى وجاءت نتائج تلك الدراسات وغيرها مخيبة للآمال إلى حد كبير (Reid,1982:328)، ولقد لخص وليم رايد وزميلته ذلك الموقف بقولهما (Reid, et al., 1980:9): "لقد احتدمت المناقشات خلال العشرين عاما الماضية حول درجة فاعلية طرق الخدمة الاجتماعية ... أثارتها النتائج التي أسفرت عنها سلسلة من التجارب الميدانية التي أثبتت بشكل متصل وبطريقة تدعو للانزعاج أن الخدمات التي يقدمها الأخصائيون الاجتماعيون المهنيون لم تختلف في تأثيرها على العملاء الذين تلقوا تلك الخدمات عن حالة العملاء الذين لم تقدم لهم أي خدمة على الإطلاق، أو عن العملاء الذين قدمت لهم خدمات من نوع أدنى"، ولقد دعا هذا الموقف الذي ألقى بظلاله على المهنة كلها- دعا رايد وزميلته للقيام بتحليل نتائج اثنين وعشرين دراسة أخرى أجريت في الفترة من ١٩٧٣ إلى ١٩٧٩ تم اختيارها وفق شروط وضوابط معينة، وتوصل الباحثان في ضوء تحليلهما إلى النتيجة الآتية: أنه إذا كانت نتائج الدراسات التقويمية التي تم تحليلها تشير إلى أن الخدمة الاجتماعية "يمكن أن تكون فعالة،

... إلا أن طرق التدخل التي تم اختبار نتائجها" كانت محدودة النطاق ... "وأن" التغييرات الحادثة في العملاء نتيجة التدخل ... لا يمكن اعتبارها حاسمة .. ومع ذلك فإن هذه النجاحات القليلة التي سجلت في الوقت الحاضر أفضل من ألوان الفشل الذريع التي سجلت في الماضي" (Reid,1982:32938).

ولكن جويل فيشر الذي كان من أوائل من نبهوا إلى خطورة قضية دراسة مدى فاعلية التدخل المهني أكد مرة أخرى في مقال له عام ١٩٨١ (Fisher,1981:199) على أنه في الفترة من الثلاثينات إلى أوائل السبعينات كانت نتائج الدراسات التقويمية "غير مشجعة من حيث أنها لم تنجح في إثبات فاعلية أي طريقة من طرق التدخل التقليدي للخدمة الاجتماعية، بل إن بعض الدراسات قد أوحت بأن بعض العملاء قد يكونوا تضرروا أو تدهورت حالتهم كنتيجة لاتصالهم بالأخصائيين الاجتماعيين المهنيين" غير أنه قد أبدى تفاؤلا بأن نتائج تلك الدراسات التقويمية الأولى وما أثارته من ضجة وما ترتب عليها من إعادة نظر في المهنة كلها قد كان من آثاره حدوث ثورة علمية في الخدمة الاجتماعية لتصبح "مهنة أكثر استنادا إلى العلم في ممارستها" ... ولكن دعوته إلى "العلمية" قد جاءت في صميمها دعوة مسرفة في الإمبيريقية والإجرائية Operationalism كما أوضح ذلك ويليام جوردون في رده القاسي على فيشر (Gordon,1083) ... ومن هذا نتبين كيف أن قادة الفكر في المهنة- أو بعضهم على الأقل- لا زالوا حتى اليوم يدعون إلى نموذج العلم القديم حتى بعد أن ثبت عدم كفايته في دراسة الظواهر الإنسانية بسنوات طويلة كما سنرى فيما بعد.

المبحث الثاني: أسباب الأزمة واتجاهات العلاج

إن أي مراجعة متأنية لتاريخ العلم والمنهج العلمي الحديث لتكشف لنا بوضوح - كما رأينا في الفصل السابق- عن التأثير الشديد للعوامل البيئية والثقافية والظروف التاريخية الخاصة في تشكيل التوجه العام السائد للعلم الأوربي الحديث، ذلك التوجه المادي الوضعي، القائم على المباعدة بين العلم وبين كل ما يمت بصلة للدين أو الوحي أو حتى القيم، والذي يصر على أن أي محاولة للمزج بينهما ستكون ضارة بكليهما- على حد التعبير الذي جاء في قرار لمجلس الأكاديمية الأمريكية للعلوم عام ١٩٨١، والذي يؤكد على "أن الدين والعلم مجالان للفكر البشري منفصلان عن بعضهما تمام الانفصال (Mutually Exclusive) وأن أي محاولة للجمع بينهما في إطار واحد يترتب عليها سوء فهم لكل من النظريات العلمية، والمعتقدات الدينية" ...، وهو تفكير بعكس النزعة المادية التي صاحبت دراسات العلوم الطبيعية بسبب النجاحات التي حققها اسحق نيوتن الذي يعتبر أبا للنظام القديم في الفيزياء الحديثة- على حد تعبير أجروس وستانسيو (١٩٨٤:١٩-٢٠)- والذي قام بتفسير الكون باعتباره "مادة" توجد في "الزمان" و "المكان"، وافتراض أن هذا الثالوث يمثل حقائق مطلقة وثابتة إلى الأبد، ... "وقد حقق نظام نيوتن نجاحا في العديد من المجالات ولا سيما في مجال الفيزياء والكيمياء ... وتمت الغلبة بشرحه ظواهر الحركة والحرارة والضوء والكهرباء، وطبيعي أن هذا النجاح ولد في النفوس رغبة في توسيع نطاق هذا الأسلوب في (التفسير) بحيث يشمل جميع حقول المعرفة بما فيها علوم الأحياء والنفس والتاريخ والاقتصاد، وقد أسفرت إمكانية الكشف عن أسرار جزء كبير من العالم الطبيعي بافتراض وجود المادة وحدها عن دفع بعض العلماء تدريجيا إلى اعتبار المادية جزءا من الأسلوب العلمي ذاته .. ولعل في وسعنا أن نطلق على هذا اسم المادية المنهجية" ...، ويشير آخرون إلى أن "نظرة نيوتن والعلم الذي بُني عليها كانت تتبنى نموذج الآلة الميكانيكية Machine Model لتصوير الكيفية التي يتم بها تنظيم كل الظواهر الطبيعية (!) ويبدو أن الكثيرين من علماء النفس ورجال العلوم الاجتماعية ليسوا واعين بالدرجة التي توجه أعمالهم بها تلك المسلمات المستعارة من ذلك التوجه "الكلاسيكي" للعلم الذي تمت صياغته في القرنين السابع عشر والثامن عشر (Ford,1984:464).

وقد أدى هذا النجاح الذي حققه العلوم الطبيعية الكلاسيكية كما ذكرنا إلى شعور رجال العلوم الاجتماعية بأن صلاح أمر النظر في الظواهر الإنسانية لن يكون إلا بما صَلُح به أوله، أي بالتشدد في تطبيق المناهج التي نجحت في العلوم الطبيعية، ... حتى وجدنا جون ستيوارت ميل يقول حول منتصف القرن التاسع عشر الميلادي ... "إن الحالة المتخلفة للعلوم الأخلاقية (الإنسانية) يمكن علاجها بتطبيق مناهج العلوم الطبيعية عليها مع توسيع نطاقها وتعميمها"، ويقول بولكنجهورن- الذي نقل

كلام ميل (Polkinghome,1984:416) أن هذه النصيحة ظلت مقبولة طوال ما يزيد عن مائة عام حتى بدأت الأصوات المطالبة بكسر هذا القالب المقيد للحركة تكسب قوة وظهورا بعد شعور العديدين من الباحثين بخيبة الرجاء في نتائج البحوث المبنية على التوجهات التي وصلت إلينا من العلوم الطبيعية.

ولقد تبنى المتخصصون في العلوم الاجتماعية هذا النموذج المستمد من العلوم الطبيعية بقضه وقضيضه دون مراعاة لاختلاف طبيعة الظواهر الإنسانية عن الظواهر الطبيعية، فجاءت نظريات العلوم الاجتماعية مغرقة في المادية ومعادية للدين أيضا، "فزعمت أن من الممكن تفسير وظائف المخ والسلوك البشري في ضوء العمليات الطبيعية/ الكيميائية و الفسيولوجية وحدها، دون أدنى إشارة إلى الوعي الإنساني.. أو العوامل الذاتية، وكان ينظر لهذه المبادئ على أنها لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها حتى تم اكتشاف خطئها المنطقي ونقصها (أخيرا) (Sperry:1988:608-9)".

ويضيف روجر سبيري Sperry في ذلك المقال الهام بمجلة علم النفس الأمريكية إلى ما سبق قوله: "لعله من الإنصاف أن نقول أن... العلم والدين قد وقف كل منهما أمام الآخر وقفة العدو الألد (حتى ظهرت النظرية العقلية المعرفية في السبعينات على الوجه الذي نبينه فيما بعد) ... فطوال الحقبة السلوكية- المادية اتخذ العلم موقفا يقوم على التحرر من القيم وعلى النظر للكون على أن ما يحركه إنما هي عوامل طبيعية تخلو في النهاية من أي سمات بشرية ذاتية من النوع الذي يتعامل معه الدين، فكان العلم يفترض أن القيم الأخلاقية، والروح، والأهداف الإنسانية، والكرامة، وحرية الاختيار- إن كان لها أي وجود أصلا- لا تخرج عن كونها مجرد ظواهر سطحية لا أثر لها، أو عن كونها صفات غير فعالة أو مؤثرة على النشاط الفيزيقي للمخ، وأن الأفضل تجاهلها عندما نقدم تفسيراتنا العلمية للظواهر، لأنها في زعمهم لا تؤثر علي أي وجه كان علي مجريات الأحداث في العالم الواقعي سواء في المخ أو في الكون عموما".

وعلى العكس من ذلك فإن الكثيرين من العلماء قد أصبحوا يعترفون بالاختلافات الواضحة بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية كموضوعات للدراسة، وكذا بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الاجتماعية، على أساس أن العلوم الطبيعية علوم نوموطيقية Nomothetic أي علوم تسعى للوصول إلى قوانين "عامة" حول ظواهر هي بطبيعتها متكررة ومضطردة ويمكن التنبؤ بها كالفيزياء والكيمياء، وبين علوم إيديوجرافية Ideogaphic تسعى لإدراك الخصائص: "الفردية" لموضوعاتها مثل علم التاريخ، ويرى هؤلاء العلماء أن من الخطأ تطبيق المناهج التي ثبت نجاحها في النوع الأول من العلوم (العلوم الطبيعية) على النوع الثاني من العلوم (العلوم الإنسانية)، لأن هذا كما يرون "سوف يؤدي إلى خلط كبير، بل هو السبب في تخلف العلوم الإنسانية" ... ذلك أن التعميم يعتمد على اطراد الطبيعة بينما إذا تم صياغة قوانين إنسانية فسوف تختلف باختلاف الزمان والمكان ... حقا قد

توجد أوجه للتشابه بين عادات وتقاليد البشر، وقد يتشابهون في الشكل والسمات النفسية ... إلا أن وجود هذه التشابهات وحدها غير كاف لإمكانية إقامة قوانين في مجال الشئون الإنسانية" (أنور: ١٢١-١٢٣).

والمتتبع لمناقشة السابقة يستطيع أن يكتشف بوضوح الصلة الوثيقة بين الأزمة التي تعانيها العلوم الاجتماعية منذ بدايتها الحديثة حتى اليوم من جانب، وبين بعض سمات وخصائص التوجه العلمي التقليدي "السائد" من جانب آخر، وسنحاول فيما يلي أن نبين الطريقة التي تسَبَّ بها تَبَنى العلوم الاجتماعية لذلك التوجه "القديم" في حدوث الأزمة الحاضرة التي تعاني منها تلك العلوم اليوم، بل وتعاني منها مهن المساعدة الإنسانية بالتبعية، وسنقصر مناقشتنا لهذا الموضوع على أخطر قضيتين كان لهما أكبر الأثر في حدوث تلك الأزمة وهما :

١ - إهمال تلك العلوم والمهن للعوامل الروحية والدينية وإنكار دورها كمسببات وعوامل فاعلة في إحداث السلوك الإنساني.

٢ - دعوى الموضوعية، والزعم بأن العلوم الاجتماعية ينبغي أن تكون متحررة من القيم Value-Free.

ولعل القارئ يلاحظ الترابط الواضح بين هذين البعدين، والمترتب بطبيعة الحال على انطلاقهما من نفس التوجه الواحد ألا وهو نموذج العلم "القديم" على حد تعبير أجروس وستانسيو، غير أن قضية استبعاد العوامل الروحية والدينية إنما تتصل أكثر ما تتصل بالدراسات النفسية التي تنظر في الطبيعة البشرية ومكونات الشخصية الإنسانية، أما قضية العلم المتحرر- من القيم فتتصل أكثر ما تتصل بالعلاقات الاجتماعية والبناء الاجتماعي والتي يتعرض لها علم الاجتماع أساسا، والقضيتان كامنتان وراء التشويه والتشويش الذي تعاني منه مهن المساعدة الإنسانية التي تعتمد على علوم النفس والاجتماع بدرجات متفاوتة في استلهام قواعدها العلمية، إضافة إلى المعارف التي تبلورها لنفسها من خلال البحوث والممارسة. ولكنها تظل مع ذلك سائرة في ركاب التوجه العلمي السائد.

أولاً : قضية استبعاد العوامل الروحية

لو أننا تساءلنا عن كنه الأسباب التي أدت إلى تلك الحالة التي تعاني منها العلوم الاجتماعية إلى اليوم- والتي تتمثل أساسا في ذلك القصور المزمن في فهم الإنسان وتفسير الظواهر الاجتماعية- فإن العلماء والباحثين سيسارعون بتقديم طائفة كبيرة من الأسباب التي تختلف بحسب التوجه النظري لكل منهم، ففي كل علم من تلك العلوم الاجتماعية "مدارس" علمية متعددة، تتبنى نظريات متباينة تتنافس

فيما بينها في تقديم التفسيرات التي تعترف بها للظواهر التي تخصص ذلك العلم في دراستها، ومن الطبيعي أن يعزو المنتمون إلى كل من تلك المدارس ذلك الاضطراب والقصور النظري إلى أن "غيرهم" من الباحثين في ذلك التخصص ينطلقون من النظريات المنافسة (الخاطئة) الأخرى ..!

غير أن أمثال تلك التفسيرات لا تبدو كما رأينا كافية، لأن المنتمين إلى كل من تلك التوجهات النظرية لا بد وأنهم قد شاركوا بسهم وافر في بحوث ذلك العلم بأنفسهم أيضا، مستخدمين أطرا تصورية مستمدة من توجههم النظري في تلك البحوث دون أن يؤدى ذلك إلى فتح جديد في فهم وتفسير الظواهر في نطاق ذلك العلم. وهذا يسوغ لنا أن نقصر اهتمامنا هنا على التبريرات ذات الطبيعة "العامة" التي تساق عادة عندما يثار موضوع القصور النظري والتضارب بين نظريات العلوم الاجتماعية، بدلا من أن نركز على ما يسوقه أنصار أي مدرسة ضد أنصار المدرسة الأخرى، ويمكن تلخيص تلك التبريرات العامة فيما يلي :

١ - لعل أكثر التبريرات العامة التي تساق لتفسير الضعف والاضطراب النظري في العلوم الاجتماعية يتمثل في أن تلك النظريات لا تقف حتى الآن على ارض صلبة وكافية من الحقائق الإمبيريقية والملاحظات الواقعية المحققة القابلة للتعميم، ووجه الاحتجاج هنا هو أن قلة المشاهدات "المحققة إمبيريقيا" تفتح الباب واسعا أمام الباحثين لابتكار تفسيرات متعددة- بل ومتناقضة أحيانا- للربط بين تلك الحقائق والتعميمات الإمبيريقية القليلة والمحدودة النطاق. ويلاحظ أن القائلين بهذا الرأي يفترضون ضمنا أن تلك الحقائق والتعميمات الإمبيريقية التي تم التوصل إليها حتى الآن رغم قلتها إلا أنها تأخذ في اعتبارها "كل المتغيرات الممكن دراستها دون استبعاد لأي فئة أو طائفة من المتغيرات عن وعى أو عن غير قصد.

٢ - ويتصل بالتفسير السابق الذي يساق تبريرا لضعف واضطراب نظريات العلوم الاجتماعية تفسير آخر يتمثل في صعوبة قياس بعض المتغيرات، وصعوبة التحكم في بعضها الآخر لأسباب تتعلق بعدم قابلية تلك المتغيرات للقياس أصلا، أو لاعتبارات إنسانية وأخلاقية، مما يضطر الباحثين اضطرارا لاستبعاد بعض المتغيرات من دراستهم، رغم أنهم مدركون لمدى أهميتها لبناء النظريات في مجال العلوم الاجتماعية.

٣ - أما التفسير الثالث فيختلف عن التفسيرات السابقة في أنه يرفض التسليم بأن الصعوبات التي تواجه التنظير في العلوم الاجتماعية تكمن فقط في مجرد فقر تلك العلوم من جهة مدى توفر الحقائق الإمبيريقية الصلبة، أو من جهة صعوبات القياس والتحكم في المتغيرات وحسب، وإنما يرى أن تلك الصعوبات ترجع أيضا وبصفة أساسية إلى أن العلوم الاجتماعية- جريا على سنن البحث العلمي التقليدية- قد استبعدت عن عمد قطاعا أساسيا من العوامل أو المتغيرات الفاعلة

المؤثرة في الظواهر السلوكية والاجتماعية وأعني بذلك المتغيرات الروحية و الاعتقادية التي يظن العلماء (للأسباب التاريخية التي شرحناها آنفا) أنه لا يصح إدراجها ضمن المتغيرات التي تتعرض لها دراستهم "العلمية".

وبطبيعة الحال فإن العلماء والباحثين الذين لا يزالون يلتزمون بالتوجه العلمي التقليدي السائد اليوم في العلوم الاجتماعية، الذي ينطلق من منطلقات الفكر الوضعي والفلسفة الوضعية المنطقية ذات التوجه الإمبيريقي (الحسي) الواضح (Keat & Urry, 1975:6) سيؤيدون التفسيرين الأول والثاني، والحل عندهم لقضية الاضطراب النظري في العلوم الاجتماعية يتمثل في إجراء المزيد والمزيد من الدراسات الإمبيريقية الدقيقة، وبناء المزيد والمزيد من المقاييس الأكثر دقة، والتي يمكن من خلالها سبر أغوار الظواهر الإنسانية المستعصية على القياس حتى الآن، ... والمتوقع عندهم أن يؤدي تراكم الحقائق الإمبيريقية المستمدة من تلك البحوث في النهاية إلى الوصول إلى نظريات "علمية" أكثر صلابة وأقل اضطرابا وتعارضا.

ولو أننا تأملنا التفسير الأول فإننا نجد أنه يصعب قبوله كأساس وحيد لتفسير الحالة الراهنة لنظريات العلوم الاجتماعية، وذلك على أساس أنه مهما ازداد عدد الحقائق الإمبيريقية والتعميمات المستمدة منها في اتجاهات خاطئة أو مختزلة أصلا فإن ذلك لن يقربنا إلا قليلا من فهم وتفسير السلوك الإنساني والعلاقات الاجتماعية، ما دامت بحوثنا مستمرة في السير في الاتجاهات التي اتخذتها تقليديا، وذلك لسبب بسيط يتمثل في أن تطور العلم والمنهج العلمي تاريخيا في الاتجاهات التي سبق توضيحها يعتبر السبب الرئيسي في تخلف العلوم الاجتماعية نتيجة لما رأيناه من تضييق لنطاق الظواهر التي تدخل بطريقة مشروعة في نطاق "العلم" وفقا للتصور أو التوجه التقليدي السائد الآن، ذلك التصور الذي يقوم على اتخاذ قرار واع ومقصود باستبعاد العوامل الروحية المتعلقة بصلة الإنسان بخالقه من نطاق الدراسة العلمية، مع أن هذه العوامل قد تكون "أهم" المتغيرات المفسرة للسلوك الفردي والعلاقات الاجتماعية كما سنرى فيما بعد.

ثم إننا لو تأملنا التفسير الثاني الذي يرد المشكلة إلى صعوبات القياس والتحكم فسنجد أنه أيضا ليس تفسيراً كافيا للضعف النظري المزمن في العلوم الاجتماعية، لأننا مهما تمكنا من زيادة درجة المقاييس المستخدمة ومهما أضفنا متغيرات أخرى لم تخضع من قبل للدراسة بعد أن يصبح قياسها ممكنا، فإن قدرتنا على الفهم والتفسير لن تزيد إلا قليلا، والسبب في ذلك أننا مهما تقدمنا في قياس متغيرات تنتمي إلي التوجه التقليدي المادي للعلم الطبيعي وتترسم خطى توجهاته الأيديولوجية فإننا سنظل أسرى ذلك التوجه التقليدي، ولن يؤدي هذا إلى اتجاه جهودنا البحثية في الاتجاه الصحيح على الوجه المبين آنفا.

ومن هنا فإنه لا يتبقى أمامنا إلا التفسير الأخير الذي يبدو أنه يصدق جملة وتفصيلا على الموقف الراهن في محيط العلوم الاجتماعية: إننا في هذه العلوم ننطلق (عن قصد أو عن حسن ظن) من منطلقات معادية للوحي ولكل ما يتصل بالله واليوم الآخر، ... تلك المنطلقات التي انبثقت في إطار ظروف تاريخية ومكانية معينة وارتبطت بها ارتباطا وثيقا (سبق شرحها فيما سبق)، ... وبناء على ذلك فإننا قد أهملنا أحد المصادر الأساسية (هل نقول المصدر الأساسي ؟) التي يمكن أن توجهنا إلي متغيرات هامة يؤدي أخذها في الاعتبار حتما إلى زيادة قدرتنا على فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية والتنبؤ بها والتحكم فيها وتغييرها.

إن استمساك بعض العلماء وبعض الهيئات العلمية اليوم بذلك الموقف المعادي للدين والوحي لم يعد له ما يبرره- علميا !!- بعد التطورات الحديثة في العلوم البيولوجية وفي فهم الطبيعة الإنسانية التي بدأت تتراكم نتائجها منذ أوائل السبعينات الميلادية من هذا القرن، والتي أدت إلى ثورة شاملة في فلسفة العلم على الوجه الذي نبينه بعد قليل، و لم يعد ذلك التمسك بالقديم ذا وظيفة مفيدة لتقدم العلم ذاته بعد تلك التطورات الحاسمة التي أثبتت خطأ النظرة الوضعية المادية وقصورها عن فهم الظواهر الإنسانية.

لقد كانت النظرة التقليدية السائدة في مختلف العلوم- الطبيعية منها والسلوكية ... تقوم على أن الكل تحكمه خواص أجزائه التي يتكون منها بمعنى أن "كل شئ محتوم من أسفل إلى أعلي وفقا لمسار التطور (الطبيعي)، وفي إطار هذه النظرية المادية للطبيعة التي تقوم على حتمية سببية بادئة من الوحدات الصغرى Microdeterministic ، فقد كانت كل الوظائف العقلية ووظائف المخ تفسر على أساس أنها محتومة بنشاط الخلايا العصبية والتركيب الفسيولوجي للمخ، وأن هذا النشاط بدوره تحكمه قوانين الطبيعة والكيمياء و الكيمياء الحيوية- حتى نصل في النهاية إلى أن كل شئ محتوم بالتفاعلات الطبيعية التي تتم على مستوى مكونات الذرة وبالقوى الميكانيكية المتناهية الصغر" (Sperry:609) ...، ولقد سارت المدرسة السلوكية التي سيطرت على الدراسات النفسية طوال خمسين عاما على هذا النهج في فهم الإنسان وسلوكه إلى أن جاء التوجُّه المعرفي/ العقلي الجديد Cognitive/Mentalist منذ خمسة وعشرين عاما بما يعتبر ثورة في فهم الطبيعة البشرية ... ثورة تمكنت من فرض وجودها اليوم على الدراسات النفسية، ويقوم ذلك التوجه الجديد على أننا حتى لو نظرنا للإنسان على أنه يتكون من أعضاء تحكمها التفاعلات الطبيعية والكيميائية من أسفل إلى أعلى، إلا أننا نجد في الوقت ذاته أن الإنسان كوحدة حية ذات مستوى أرقى من مجرد مستوى الذرات والخلايا التي يتكون منها قادر أيضا- كوحدة حسية عاقلة- على إحداث تأثيرات وتحكم من أعلى إلى أسفل، بمعنى أن "التفسير الكامل للسلوك يتطلب أن نأخذ في الاعتبار ظهور خصائص جديدة منبثقة (على هذا المستوى) لم تكن موجودة من قبل، ويتضمن ذلك الخواص العقلية التي تتفاعل وتؤثر كأسباب فاعلة على هذا المستوى الأعلى من الوجود ذاته، كما

أنها تتحكم من أعلى فيما هو أدنى منها تحكما سببيا أيضا ... بما يمكن أن نسميه حتمية تأثير الوحدات الكبرى Macrodeterminism التي تعمل جنبا إلى جنب مع التحكم من أسفل إلى أعلى، وبهذا يمكننا القول أن الحالات العقلية- كخواص منبثقة عن نشاط المخ- لها القدرة على التحكم فيما يحدث داخل الخلايا العصبية التي يتكون المخ منها: في نفس الوقت الذي يتحكم نشاط الخلايا العصبية في تلك الحالات العقلية" (Sperry: 609)، وبلغة أخرى فكما أن المستويات الدنيا من الوجود تتحكم سببيا في المستويات العليا فإن المستويات العليا أيضا تتحكم في المستويات الأدنى منها، يقول روجر سبيري "إن هذا التوجه يدل على أننا وهذا الكون الذي نعيش فيه أكثر من مجرد أسراب راكضة من الذرات والإلكترونات والبروتونات الدائبة الحركة، كما يدل على أن الخواص والصفات الأشمل التي توجد في العالم والتي يستجيب لها المخ بما في ذلك الظواهر الاجتماعية الواسعة التي تمثل الحضارة الحديثة، كل هذه لا تقل من حيث حقيقة وجودها وقدرتها السببية على الإحداث من الوجهة العلمية عن الذرات والجزئيات التي تعتمد عليها في وجودها ... وهذه النظرة الجديدة للواقع ... تتقبل الخواص العقلية والروحية كحقائق سببية فاعلة غير أنها في الوقت ذاته تنكر أنها يمكن أن يكون لها وجود منفصل في حالة غير متجسدة بعيدا عن المخ القادر على القيام بوظائفه ... والنظرة الجديدة بدلا من أن تستبعد العقل والروح فإنها تضع هذه القوى العقلية الذاتية قريبا من القمة في هرم التحكم السببي للمخ وتعطيها مكان الصدارة في تحديد ما يفعله الشخص".

يبدو لنا أن هذا هو أقصى ما نستطيع أن نتوقعه من جانب الكثيرين من علماء الغرب في محيط الاعتراف بالعوامل والمتغيرات- غير المادية- أقصد إنهم إذا حملهم الواقع على الاعتراف بوجود هذه العوامل فإنهم يسارعون إلى التأكيد على أنها ليست ذات مصدر متعال عن تلك القوى الطبيعية والكيميائية التي يتكون منها العالم في فهمهم ... وإنما هي عوامل منبثقة تطوريا عنها- وإذا كان سبيري يؤكد أن هذه الاتجاهات المعرفية/ العقلية الجديدة في علم النفس تفتح الأبواب أمام "التقارب بين الدين والعلم ... إذ أنها عدلت من توصيف العلم للطبيعة البشرية وللذات الواعية وأصلحته بطريقة جذرية"، إلا أنه عندما يكشف لنا عما يقصده بالدين يتبين لنا أنه يتحدث عن نوع من الدين الإنساني "العام" الذي يستطيع أن يتعامل هو طبعا معه كإنسان غربي في ضوء رفضه لما يقدم له من معتقدات نصرانية، ويهودية ... فلا يجد أمامه إلا البحث عن دين يقوم على قيم أخلاقية هدفها- كما يرى- "المحافظة على البقاء" للإنسان في هذه الحياة الدنيا (Sperry :611-2).

تلك هي الصورة التي تقدمها لنا المدرسة "المعرفية/ العقلية" في فهم الإنسان، وهناك أيضا مدرسة قريبة منها بدأت تجد تأييدا كبيرا بين علماء النفس المعاصرين هي المدرسة الإنسانية Humanistic Approach والتي تسير أيضا في خطوط نؤدي إلى نتائج مماثلة، ويعتبر الاتجاه الإنساني

بمثابة ثورة على النزعة المادية الميكانيكية التي سيطرت على النموذج العلمي القديم في فهم الإنسان ودراسة الظواهر الإنسانية، ويوضح عالم النفس ايرفين تشايلد (أجروس وستانسيو: ٨٦-٩٠) الخط الأساسي لهذا التوجه بأنه يتمثل في النظر للإنسان "كقوة واعية" لا على أنه مجرد حيوان أو آلة، ويرى أن هذه هي نقطة الانطلاق الرئيسية لهذا المنظور العلمي الجديد للإنسان ويضيف أجروس وستانسيو أن الإنسان في هذا المنظور ليس مجرد رزمة من ردود الأفعال أو الدوافع أو الآليات النفسية، كما أنه ليس مجرد منتج جانبي لقوى خارجية فاعلة ومؤثرة فيه، وإنما هو إنسان واع له إرادة يملك حرية الاختيار، ويملك القدرة على التصرف من أجل تحقيق أهداف ينتقيها بنفسه، ثم يوضحان أن الأهداف إنما تستند بالضرورة إلى "قيم" ومن هنا فإن علم النفس في النظرة الجديدة يشمل دراسة القيم التي توجه السلوك الواعي للفرد، وينقل المؤلفان عن كارل روجرز تأكيده على ضرورة البحث في "المعاني العقلية والروحية للسلوك"، ويعلق أجروس وستانسيو بقولهما إن "مؤدي ذلك أن حياة الإنسان الفكرية وحياته الأخلاقية وحياته الروحية هي حقائق مماثلة تماما لحقيقة حياته البيولوجية"، وينقلان عن عالم النفس رولو ماي قوله إن علم النفس الجديد مفوَّض من قبل المجتمع للعمل في ملكوت عقل الإنسان وروحه، ولكن المؤلفين عندما يتعرضان للمقصود بالنواحي الروحية يسيران في نفس الخطوط العامة للحضارة الغربية أيضا ... فيفسران النواحي الروحية بأنها تتصل "بالقيم الأخلاقية والفكرية والجمالية" ويوضحان أنها تتضمن المعرفة العقلية والحكمة والمهارة الفنية إضافة إلى جميع الخصال المحمودة كالكرم والشجاعة والأمانة والطيبة والصدق.

ومرة أخرى فإننا نلاحظ حتى عند علماء المدرسة أيضا ميلا لا يخفي لتجنب الربط بين الجوانب الروحية وبين المعتقدات الدينية ... خصوصا فيما يتصل بصلة الإنسان بربه وخالقه، بالرغم من أن هذين المؤلفين نفسيهما يعترفان– استنادا إلى النظريات الحديثة في العلوم الطبيعية– في مواضع أخرى من مؤلفهما القيّم بوجود إله حكيم وراء هذا الكون ووراء القوانين التي تسيّره، ولعل السبب في عدم قدرة أولئك العلماء على اجتياز هذه الخطوة المتبقية في طريق الرجوع إلى الحق يكمن كما رأينا في التصورات المحرَّفة والمشوهة للدين في تلك المجتمعات، كما يكمن في تعدد الديانات في تلك المجتمعات وتبنيها نتيجة لذلك لفكرة التعددية الدينية Pluralism ولمبادئ العلمانية Secularism.

أما العالم المسلم الذي ينطلق من عقيدة صحيحة غير محرَّفة، والذي يؤمن بإله قوي قاهر، رؤف رحيم، مالك الملك، مطلق التصرف في الكون كله، الذي خلق بني آدم في أحسن تقويم، وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا، ثم أرسل الرسل لهداية الناس وتذكيرهم بما أودع في فطرتهم النقية، وهو من بعد ذلك رادُّ الناس إلى معاد، فمجازيهم على أعمالهم في يوم تشخص فيه الأبصار ... إن من يؤمن بهذا كله لا يمكن إلا التسليم بأن معرفة الإنسان بربه ونوع صلته به سبحانه

هي محور حياته، وأنها أهم العوامل المؤثرة على سلوكه، فكلما كانت معرفة الإنسان بالله صحيحة وصلته به قوية كان الاحتمال كبيرا في أن يأتي سلوكه متمشيا مع التوجيه الإلهي لما فيه صلاحه، فيعيش في حالة من الطمأنينة والسكنية تتمشى مع أفضل ما يتمناه من يكتبون حول معايير الصحة النفسية والتوافق الاجتماعي في الدنيا قبل أ، يرتحل إلى نعيم الآخرة، وأما أن كانت معرفته بالله محرفة أو ناقصة أو مشوهة أو كانت صلته بالله منقطعة فإن الاحتمال كبير في أن يكون أكثر تعرضا للاضطرابات النفسية والانحرافات الاجتماعية في الدنيا وهو في الآخرة من الخاسرين.

وقد فطن كثير من علماء النفس المسلمين إلى تلك الحقائق وطالبوا باعتبار التطور الروحي والخلقي للإنسان موضوعا للدراسة النفسية، فيرى د. عبد الحميد الهاشمي (١٩٨٤: ٩٦-٩٧) أن الإنسان بفطرته كائن حي يأمل ويتأمل ويعتقد ويؤمن، وهو قادر على أن يدرك عن يقين وجود الله تعالى ووحدانيته، ويدرك أهمية طاعة الله عز وجل، ومن هنا فإن من الضروري دراسة هذا الجانب الروحي في الإنسان لبيان طبيعته ومراحل تطوره وعوامل صحته وانحرافه، ثم يرد على حجة من زعموا عدم إمكان دراسة الجوانب الروحية للإنسان دراسة علمية قائلا بأن جهل علماء الطبيعة بجوهر الكهرباء والمغنطيسية لم يمنعهم من دراسة آثارها كالحرارة والحركة والضوء، كما أن علماء النفس يدرسون الذكاء والعاطفة عن طريق دراسة آثارها وعواملها مع الجهل بطبيعتها أو جوهرها، ثم يصل إلى أن "نفس الشيء صحيح بالنسبة للجانب الروحي من التكوين النفسي للإنسان، فعلماء النفس ليسوا في حاجة إلى دراسة حقيقية القيمة والروح وجوهرها بل إلى ظواهرها في حياة الإنسان"، ... أما الدكتور مالك بدري فإنه يقرر من واقع دراساته التطبيقية أنه "من الواضح أن الإسلام كأسلوب للحياة يلعب دورا رئيسيا للغاية في التطور العاطفي والاجتماعي والشخصي للإنسان المسلم" ويرى أن استمرار علماء النفس المسلمين في استخلاص نظرياتهم وممارستهم من علماء النفس غير المسلمين يعتبر مأساة، وأن النظر للجوانب الروحية على أنها غير ذات بال في فهم السلوك يعتبر فهما غير علمي أو على الأقل غير منصف (١٩٨٢: ١٢٩-١٣١).

ومما سبق يتبين لنا أنه لا يمكن لنظريات العلوم الاجتماعية أن تصل إلى فهم الإنسان وتفسير سلوكه تفسيرا صحيحا ما دامت تستبعد عن قصد ذلك القطاع الرئيسي من قطاعات المتغيرات المؤثرة تأثيرا حيويا على السلوك ألا وهو القطاع المتعلق بتأثير العوامل الروحية، التي تتصل أساسا بوعي الإنسان بوجوده في هذا الكون، وتساؤله الدائب عمن خلقه وصوره، وسخر له ما سخر من الكائنات، ثم معرفته بخالقه، وما تستثيره تلك المعرفة من شعور بالحاجة إليه والرجاء فيه والخوف منه، باعتبار هذه الوجدانات هي المحرك للنزوع والإرادة والسلوك الواقعي.

فإذا انتقلنا إلى مهن المساعدة الإنسانية وخصوصا الإرشاد النفسي والخدمة الاجتماعية لوجدنا توازيا بين الاتجاهات المهنية السائدة فيها وبين ذات الاتجاهات المتصارعة في العلوم الاجتماعية التي تستند إليها القاعدة العلمية لتلك المهن. وإذا كنا قد وجدنا أن العلوم الاجتماعية قد حذت في دراستها للإنسان حذو العلوم الطبيعية وتأثرت بتلك العلوم أولاً في اتجاهها المادي الميكانيكي القديم ثم أخيرا في منظورها العلمي الجديد، فإننا سنلاحظ أن الإرشاد النفسي والخدمة الاجتماعية أيضا قد سار كل منهما على نفس نهج تلك العلوم، فاتخذت في منظورها التقليدي القديم توجها علمانيا خالصا يستبعد الدين بالكلية من عملية المساعدة، ثم اتجهت بعض الكتابات فيها أخيرا على استحياء للمطالبة بعلاقة أوثق مع الدين وبأخذ العوامل الروحية في الاعتبار عند تقديم المساعدة.

فإذا بدأنا بالإرشاد النفسي فإننا سنجد مباشرة كلا من السائرين على نهج مدرسة التحليل النفسي أو المدرسة السلوكية يتخذون بالتبعية نفس المواقف المعادية للدين والعوامل الروحية التي تتخذها تلك المدارس كما يتمثل ذلك في أقوال روادها، فبالنسبة للمدرسة الأولى نجد فرويد (أجروس وستانسيو: ٥٨- ٥٩) يقرر أن الأديان "ينبغي أن تصنف باعتبارها وَهْماً من أوهام الجماهير" ... وأنها نشأت من حاجة الإنسان لحماية نفسه من قوى الطبيعة، وهكذا فإن الإنسان في زعمه هو الذي يخلق الله وليس العكس (!) ومن هنا فإن الدين في رأيه هو نوع من الطفولة Infantilism التي لا بد أن يتجاوزها الناس يوما ما، أو أنه نوع من المرض النفسي، يقول دوهرتي (O'doherty,1978:6) أن فرويد "قد اعتبر الدين مرضا عصابيا" لأنه كان بالنسبة له يمثل نكوصا إلى مرحلة طفولية ... (وذلك من منطلق) أن الإنسان الراشد الذي لا يستطيع التعامل مع مشكلاته بطريقة عقلانية يصيبه النكوص إلى مستوى الدفاعات الطفلية ...، وهذا هو السبب في أن فرويد يرى أن الدين بذلك يعتبر العصاب الوسواسي العام للبشر جميعا.

وإذا كان هناك من انشقوا على فرويد وخالفوه في الرأي حول هذه القضية (إضافة إلى غيرها) مثل يونج فإن أراءهم لم يتح لها نفس الدرجة من القبول في الأوساط العلمية والمهنية بسبب شيوع الروح المعادية للدين في تلك الأوساط كما بيّنا، وذلك بالرغم من أن يونج قد عبر عن آرائه المناقضة تماما لآراء فرويد في الموضوع بكل وضوح وقوة حيث يقرر "إن الدين أبعد ما يكون عن أن يعتبر مرضا عصابيا، وادعى أنه لم يحدث أبداً أن جاءه مريض بالأمراض العصابية إلا وكان سبب مرضه هو بعده عن الدين، كما أنه لم يعالج مريضا قط إلا وكان شفاؤه بسبب عودته للدين". ولكن يونج كان يردد دائما أنه عالم نفس إمبيريقي، ولم يظهر التزاما نحو أي دين معين، مما دعا البعض إلى الظن بأنه من اللاأدريين أو حتى من الملاحدة إلا أنه فقط يسجل الواقع المشاهد أمامه (O'doherty:15-16).

أما مؤسس السلوكية جون واطسون فكان يرى أن جسم الإنسان هو "الحقيقة الوحيدة"، وأن سلوكه وليس وعيه هو الموضوع الصحيح لعلم النفس، وكان يقول إن الناس مستعدون للاعتراف بأنهم حيوانات، غير أنهم يريدون أ، يضيفوا إلى ذلك شيئا آخر يخلق المشاكل، ويندرج تحت هـذا "الـشيء الآخر" عنده كل ما يعرف بالدين والحياة بعد الموت، والأخلاق، والحقيقة العارية في رأيه أن علي عالم النفس أن يصف سلوك الإنسان بعبارات لا تختلف عن تلك التي تستخدم في وصف سلوك الثور الذي ينحَرّ (أجروس وستانسيو: ٨٣-٨٥).

ولا زالت هذه الاتجاهات المعادية للدين منتشرة على نطاق واسع بـين المـشتغلين بـالعلاج والإرشاد النفسي، يمثلها بوضوح قول إليس عام ١٩٨٠ "يعتبر الدين من نواح عدة معادلا للتفكير غير المنطقي والاضطراب الانفعالي ... والحل العلاجي الملائم للمشكلات الانفعالية هو تخلي الشخص عـن تدينه .. فكلما أصبح الإنسان أقل تدينا كلما أصبح معافى من الناحية الانفعالية".

ولكن البندول ينطلق الآن في الاتجاه المضاد- كما يقول آلين بيرجن في مقاله الجيد عن العلاج النفسي والقيم الدينية (Bergin,1983:170) فالبندول : "ينطلق في اتجاهات تبعد عن النزعات الطبيعية والغنوصية (اللاأدرية) والإنسانية (التي تقدس الإنسان) التي سيطرت على علم النفس معظم هذا القـرن بعد أن فقد "العلم" سلطانه القديم كمحتكر لمعرفة الحقة، بعد ما تبين أن العلم ليس إلا نتاجـا ثقافيـا حدسيا محملا بالقيم"،... وقد فتح هذا الطريق أمام أنواع من الدراسات للظـواهر المتـصلة بـالوعي والإدراك الذهني، التي مهدت الطريق بدورها أمام النظر في إمكانية دراسة القوى الروحيـة المـؤثرة في السلوك الإنساني رغم عدم خضوعها للملاحظة في الوقت الحالي.

وقد استعرض بيرجن افتراضات كل من الاتجاهين الرئيسين الغالبين اليوم في العـلاج النفـسي وهما الاتجاه الذي أسماه بالنفعية الإكلينيكية Clinical Pragmatism الذي يتسنى قيم الثقافة السائدة في المجتمع (الغربي) دون تمحيص، وتقتصر مهمته على مساعدة العملاء على التوافق معها، والاتجاه الـذي أطلق عليه المثالية الإنسانية Humanistic Idealism والذي يتبنى قيما إصلاحية تركز علـى مـساعدة العميل وتحقيق ذاته، ثم أوضح بيرجن أنه رغم اختلاف هذين الاتجاهين إلا أن موقفهما من الدين واحد فقال: "إن كلا من الاتجاهين النفعي والإنساني يبدي عدم اكتراث نسبي بالله، وكذا بعلاقة البشر بالله، ولا يرى إمكانية وجود تأثير للعوامل الروحية على السلوك ... وبهذا فإنهما يستبعدان ما يعد واحدا من أكبر الأيديولوجيات الفرعية في المجتمع، وأقصد بذلك التصورات الدينية الإيمانية التي يعتنقها المؤمنـون بالله ويحاولون في إطارها توجيه سلوكهم وفقا لما يدركون أنه قد شرعه لهم ... ورغم ما للقـيم الـتي تقوم عليها الاتجاهات النفعية والإنسانية من فائدة كبيرة، إلا أنها أيضا غالبا ما تصبح سـببا في تـدهور المجتمع، وفي ضوء هذا التحليل فإن بيرجن يدعو رجال العلاج النفسي إلى تبني اتجاه ثالث بديل يطلـق

عليه هو "الواقعية الإيمانية" Theistic Realism وهو اتجاه يراه ضروريا لتحقيق فاعلية العلاج مع الأشخاص المتدينين من جهة، كما يراع محققا لبعث الحياة في المجتمع ككل من جهة أخرى.

ويوضح بيرجن المسلمات التي يستند إليها هذا الاتجاه البديل فيقول: "إن أول وأهم تلك المسلمات هي أن الله موجود، وأن البشر هم من خلق الله، وأن هناك عمليات روحية غير منظورة يتم من خلالها الارتباط بين الله والناس "ثم يعقد للتوضيح مقارنة بين قيم الاتجاه الإيماني من جهة وبين قيم الاتجاهين الآخرين (الإكلينيكي والإنساني) من جهة أخرى ننقلها هنا لأهمية دلالاتها (Bergin:95-102).

قيم الاتجاه الإيماني (البديل)	قيم الاتجاهين التقليديين
١ - الله قوي (متعال) ولذلك فإن التواضع والخضوع لعظمته والطاعة لأوامره تعتبر من الفضائل.	الإنسان متعال- تمجيد الذات- الحرية ورفض السلطة الخارجية فضائل.
٢ - هوية الإنسان الشخصية خالدة ومصدرها الله، والعلاقة بالله هي التي تحدد قيمة الذات.	هوية الإنسان في هذا الوجود عارضة زائلة- العلاقة بالآخرين هي التي تحدد قيمة الذات.
٣- ضبط النفس في إطار قيم مطلقة- الالتزام الأخلاقي الصارم- الأخلاقيات ذات طبيعة عامة.	التعبير عن الذات في إطار قيم نسبية- أخلاقيات مرنة- الأخلاقيات موقفية.
٤ - الحب والعطف والاستعلاء على الذات أمور أساسية- خدمة الغير والتضحية بالذات محور النمو الشخصي.	الحاجات الشخصية وتحقيق الذات أمور أساسية- الرضا عن الذات محور النمو الشخصي.
٥ - الالتزام والولاء والوفاء في الزواج- التأكيد على الإنسان وحياة الأسرة كعوامل تؤدي إلى التكامل الشخصي.	الزواج المفتوح أو عدم الزواج- التأكيد على الإشباع الذاتي أو النظر للجنس كنوع من الترويح دون مسؤوليات على المدى البعيد.

٦ - المسؤولية الشخصية عن الأفعال التي تضر بـــالغير والمسئولية عن تعديل السلوك- القبول بمـــسألة الشعور بالذنب والمعاناة والتوبة كأساس للتغيير- رد المظالم لأصحابها ضروري.	الآخرون مسؤولون عن مشاكلنا وعن التغيير الحـــادث فينا- تقليل الشعور بالذنب إلى أقصى حـــد وتخفيـــف المعاناة دون إدراك مغزاها- الاعتذار عن المظالم.
٧ - المغفرة لمن يسببون لنا الآلام (بما في ذلك الأبوان) تستكمل عملية استعادة الذات في العلاج.	القبول بالمشاعر المتَّهِمة للآخرين والتعبير عنها كافيان.
٨ - التوصل للمعرفة من خلال الإيمان وبذل الجهـــد الذاتي- المعاني والأهداف تستمد من البـــصيرة الروحية- المعرفة العقلية لا يمكن أن تنفصل عن الجوانب الوجدانية والروحية.	التوصل للمعرفة بالجهد الذاتي وحده، المعاني والأهداف تستمد من العقل والمنطق- المعرفة العقلية هدف لذاتها- عزل العقل عن بقية جوانب الحياة.

ومن الواضح أن بيرجن يدعو إلى ما يشبه أن يكون إعادة نظر شاملة وحقيقية في ممارسة العلاج النفسي في الاتجاهات التي نظن أنها يمكن أن تعتبر خطوات في الاتجاه الصحيح.

أما بالنسبة للخدمة الاجتماعية فإنها أيضا وفي إطار سعيها للحصول على مكانة مهنية محترمـــة كبقية المهن الأقدم منها عهدا قد تعمدت إغفال الجوانب الروحية والدينية في ممارستها بصفة عامة، حتى تتخذ سمتا مهنيا عاما يمكن معه تطبيقها مع كل الأجناس والأديان مستبعدة بذلك الدين بالكلية، رغـــم أن الخدمة الاجتماعية كما يقرر فيلسوف الخدمة الاجتماعية الشهير فرانك برونو هي أقرب المهـــن إلى الدين حيث يقول: "رغم أن الدين هو أقرب النظم الاجتماعية التصاقا من حيـــث الهـــدف بالخدمـــة الاجتماعية، فإن الأخذ والعطاء بينهما كان أقل كثيرا مما هو بين الخدمة الاجتماعية وغيرها من المهـــن (Marty, 1980:470).، وتتفق الخدمة الاجتماعية في موقفها هذا المتباعد عن الدين مع غيرها مـــن مهـــن المساعدة الإنسانية عموما كما يرى جوزيف هيس، إذ يقرر أن مهن المساعدة الإنسانية الحديثة تكـــاد تهمل الجانب الروحي من الوجود الإنساني جملة وتفصيلا، فتحيل هذا الوجود إلى مجرد تفاعـــل بـــين القوى الغريزية (متابعة لفرويد) أو الحاجة للحصول على القوة (متابعة لأدلر) (Hess:62).

ولقد جاءت الكتابات الرئيسية حول الأسس النظرية والأطر الفلسفية والقيمية للخدمة الاجتماعية مستبعدة لأي إشارة للدين أو العوامل الروحية، ويظهر هذا بوضوح لدى هربرت بسنو وأيضا لدى ناثان كوهين حيث نرى الأخير يقرر على سبيل المثال أن الخدمة الاجتماعية في المجتمع الأمريكي تنطلق من منظور إنساني علماني (Secular Humanitarianism)، (أنظر كتاب ستروب: (Stroup. 1962:92)

كما يؤكد لُووِينبرج سيادة هذا التوجه الإنساني العلماني، مشيرا إلى أنه إذا كان الأقلون من الأخصائيين الاجتماعيين قد حاولوا الربط بين الخدمة الاجتماعية والدين، إلا أن الأكثرين قد اتبعوا اتجاها علمانيا إنسانيا، ورفضوا أي محاولة للربط بين الخدمة الاجتماعية والدين، بل إن بعض الأخصائيين الاجتماعيين يعتقدون أن مجرد الرغبة لدى البعض في الربط بين الدين والخدمة الاجتماعية إنما يدل على عدم نضج شخصياتهم (جريا وراء مزاعم فرويد من اعتبار الدين أمرا طفوليا !)، وهم مقتنعون أن محاولات الربط هذه تعتبر خروجا على المهنة، وأنها تضر بالمكانة العلمية للمهنة .. (Lowenberg, 1988:7) (!)

وفي مقال هام كتبه مارتن مارتي (Marty: 463-465) حديثا بعنوان "الخدمات الاجتماعية: مؤمنة أم كافرة" يقول المؤلف أن أولئك الذين يعيشون في دنيا الخدمات الاجتماعية العلمانية الحاضرة لا يدركون أن هذه الخدمات الحديثة لا تمثل إلا الصفحة الأخيرة في كتاب يضم خمسين صفحة من الخدمات الاجتماعية المنطلقة من الدوافع الدينية، والممولة والمنظمة في أطر دينية، ويشير المؤلف إلى الأعراض والأضرار التي ترتب على ما أسماه بعلمنة الخدمة الاجتماعية Secularization of Social Work حيث يعرّف علمنة الخدمة الاجتماعية بأنها تتضمن- على أقل تقدير- فكرة أن الدين (بالمعنى الأيديولوجي أو بالمعنى المؤسسي) لا شأن له لا بتوجيه ولا بتشكيل عالم الخدمة الاجتماعية.

ويبين مارتي أن انعكاسات هذه العلمانية المهنية تتجلى في إهمال الدين في كتابات المهنة، حتى أن الأعوام الطويلة تنقضي دون أن يظهر في المجلات المهنية مقال واحد يلمس موضوع الدين، كما أن كليات الخدمة الاجتماعية نادرا ما تضمن مقرراتها إشارة إلى الأصول الدينية للمهنة، وقد أدى هذا فيما يرى إلى وجود "فجوة تصورية بين الأخصائيين الاجتماعيين وبين الناس الذين تقدم لهم الخدمات الاجتماعية- أولئك الناس الذين قد تكون لديهم دوافع تحركها الرغبة في إيجاد معنى (لحياتهم) ولكن تلك الدوافع والرغبات لا تجد صدى عند الأخصائي الاجتماعي الذي يستبعد في لغته المتخصصة أي اهتمام بهذه النواحي.

ولقد تساَءلَتْ سبنسر (Spencer, 1957:520) قبل ذلك بسنوات طويلة وبعبارات تتضمن العَجَب الشديد من هذا التوجه لدى الأخصائيين الاجتماعيين قائلة "إذا كانت هذه الحاجات والدوافع الروحية هي جزء حقيقي لا يتجزأ من حياة تلك الأعداد الكبيرة من الناس، وإذا كان استخدام العقيدة الدينية له تلك القيمة الحقيقية أو المحتملة لمثل هذه الأعداد الغفيرة من الناس، فإن المرء ليتساءل عن أسباب تردد الأخصائيين الاجتماعيين في الاعتراف بتلك الحاجات ومقابلتها في هذا المجال من مجالات رفاهية الإنسان، كما يتساءل المرء عن الأسباب التي تجعلهم أكثر ارتياحا في العمل في مجال الحاجات البدنية والعقلية والانفعالية ..."، ثم تشير بعد ذلك بنفسها إلى بعض هذه الأسباب والتي تتمثل في الاتجاهات السائدة في ثقافة المجتمع الأمريكي والحضارة الغربية المعاصرة عموما، حيث يسود اعتقاد بأنه

ليس من حسن الأدب مناقشة الآخرين في الأمور الدينية و الاعتقادية، مما جعل الأخصائيين الاجتماعيين يتخذون موقفا متمنعا من الخوض في الأمور الدينية مع العملاء، ويمكن أن يرجع السبب في هذا أيضا إلى ما ذكرناه من تعدد الديانات والمذاهب بل وشيوع الإلحاد في المجتمع الأمريكي، مما يصعب معه اتخاذ موقف عام موجه بأحد الأديان دون سواه.

ويؤكد هذا ما وجده دادلي وزميلته (Dudley & Helfgott, 1990:291) في دراسة ميدانية أجريت على ٥٣ من أساتذة الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية للتعرف على مرئياهم فيما إذا كانوا يوافقون على أن تتضمن مناهج الدراسات العليا في الخدمة الاجتماعية مقررا يدور حول الجوانب الروحية والدينية في محيط العمل مع العلماء، إذ أهم وجدوا تخوفا لدى البعض- وبوجه خاص لدى الأساتذة الذين يدينون باليهودية- من تدريس مثل هذا المقرر اللهم إلا أن يصطنع المقرر منهجا مقارنا يضم جميع الأديان والمذاهب ويشترك في تدريسه أساتذة معتمدون ينتمي كل منهم إلى واحد من تلك الأديان.

أما إدوارد كاندا فقد أثبت الفائدة الكبرى التي تعود على الأخصائيين الاجتماعيين إذا تضمنت برامج إعدادهم مثل هذه المادة موضحا أن "الدين جانب من جوانب الثقافة والخبرة الإنسانية، وأنه يؤثر على السلوك الفردي والجماعي، وأن كل إنسان له حاجات روحية تتصل بإيجاد معنى وهدف لهذه الحياة .. فالمعتقدات والممارسات الدينية غالبا ما تلعب دورا حاسما في فهم الإنسان لنفسه وللعالم من حوله خصوصا فيما يتعلق بالتوصل إلى نوع من المعنى والهدف في العلاقات بين الذات والآخرين، والبيئة، والحقيقة المطلقة .. إن الأخصائيين الاجتماعيين يحتاجون للحصول على إعداد يمكنهم من التعامل مع الجوانب الدينية والروحية في الخبرات التي يمر بها عملاؤهم مثلها في ذلك مثل بقية الجوانب الأخرى" (Canda, 1989) وقد بذل كاندا جهدا كبيرا في توضيح الفلسفة التي يقوم عليها إدخال مثل هذه المادة التعليمية والضوابط التي ينبغي مراعاتها عند تدريسها، بل وأعطى مثالا لتطبيقها من خبرته الذاتية لطريقة إدماج مثل هذه المادة في أحد المقررات التي يقوم بتدريسها، ولكنه كما رأينا بالنسبة لغيره مضطر للسير في طريق "الدراسة المقارنة للأديان" والمذاهب المختلفة في تأثيراتها الإيجابية والسلبية على العملاء. كما أنه لم يتمكن من النفاذ لجوهر القضية على الوجه الذي يوحي به ما نقلناه عنه في صدر هذه الفقرة مما يمكن أن يستنبط منه أهمية تناول الموضوع في جميع المقررات الدراسية.

ولكن العديد من الشواهد قد بدأت تشير الآن إلى اهتمام متنام الجوانب الروحية والدينية في الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية اليوم كما يقرر ذلك إدوارد كاندا نفسه في مقاله القيم الصادر عام ١٩٨٨ عن "تنوع التوجهات الدينية والروحية وممارسة الخدمة الاجتماعية (Canda, 1988:238; Midgley, 1989:27) حيث يشير إلى ظهور عدد كبير من المقالات والكتب وإلى عقد

المؤتمرات في السنوات الأخيرة حول مختلف جوانب العلاقة بين الدين والخدمة الاجتماعية، كما يشير بصفة خاصة إلى إسهام ماكس سيبورين وأيرين براوَرْ في توضيح معنى الجوانب الروحية بشكل عام يمكن أن ينطبق على الكثير من الديانات والمذاهب، حيث يقرران أن الجوانب الروحية" تتضمن الأنشطة الإنسانية المتصلة باتخاذ القرارات الموجهة أخلاقيا، والبحث عن معنى وهدف للحياة، والسعي للتوصل إلى علاقات متبادلة مُشْبِعَة بين الأفراد والمجتمع والحقيقة المطلقة Ultimate Reality أيا كان تصورها، وبطبيعة الحال فإن معنى "الحقيقة المطلقة" هو "الله" عند المؤمنين بالله؛ وهذا الاتجاه يفتح المجال أمام تجاوز العقبة الكئود التي أعاقت إجراء البحوث في هذا المجال في الولايات المتحدة بسبب التعددية الدينية وعدم إمكان إقرار توجه ديني واحد يمكن أن ينطلق منه البحوث.

ثانياً : دعوى الموضوعية والحياد القيمي

رأينا في الفصل السابق كيف أن الظروف التاريخية والثقافية والاجتماعية الخاصة التي نشأ في ظلها العلم الأوروبي الحديث وتطوَّر، قد أدت في النهاية إلى صياغة نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) التقليدية في اتجاهات تنأى بالعلم وتترفع به عن أن يكون له أدنى صلة بالتصورات الدينية السائدة في الحضارة الغربية"... اتجاهات تحصر اهتمام العلم في الظواهر التي يمكن مشاهدتها بالحواس، والتي تتوقف بالتالي عند دراسة ما هو كائن وواقع دون إعطاء أي مشروعية علمية "لتقويم" هذا الواقع.

ورأينا أن مؤسس علم الاجتماع في صورته الحديثة أوجيست كونت قد كان هو في الوقت ذاته مؤسس الاتجاه الوضعي الذي ارتبط "بالدعوى إلى تحقيق الموضوعية العلمية في مجال الإنسانيات تماما كما تم تحقيقها في مجال الطبيعيات. (حيث) اعتبرت الوضعية ابتداء أن ارتباط العلم بالأخلاق والقيم من مخلفات القرون الوسطى ... ولقد فَصَل رواد علم الاجتماع الأوائل بين ... ما يسمونه أحكام الواقع وأحكام القيمة... فقد كانت القيم تمثل في نظر علماء الاجتماع أخطر عائق في سبيل تقدم البحث العلمي، حيث اعتقدوا أن البحث العلمي لا بد وأن يكون بحثا محايدا ومجردا من كل القيم والمعايير الأخلاقية (إمزيان: ١٩٨٩: ١).

وجاء ماكس فيبر الذي نسج أو نسجت حول كتاباته "خرافة أن العلوم الاجتماعية ينبغي ويمكن لها أن تلتزم بالحياد القيمي Value-Free" على حد تعبير ألفين جولدنر في مقاله الشهير الذي هاجم فيه بعنف" خرافة علم الاجتماع المتحرر من القيم (Gouldner, 1973)، والذي أكد فيه أن الفكرة الشائعة عن إمكان وجود علم اجتماع محايد قيميا مستحيلة وسخيفة Absurd، وتساءل جولدنر عما يعنيه علماء الاجتماع عندما يتحدثون عن العلم الملتزم بالحياد القيمي قائلا: هل يقصدون أنه "بالفعل"

متحرر من القيم أم أنه "ينبغي" أن يكون كذلك ؟ هل يريدون لعلماء الاجتماع ألا يكونوا مبالين بالنتائج الأخلاقية المترتبة على بحوثهم؟ أم يرون أن بإمكانهم إصدار الأحكام القيمية بشرط عزلها عن الأحكام الواقعية ؟

هل يقصدون أن على علم الاجتماع ألا يتخذ المبادرة لكي يبين (بناء على خبرته) لغير المتخصصين خطأ بعض الآراء التي يعتنقونها دون تمحيص ؟ أم يقصدون أن عليه أن يلتزم الصمت فلا يتكلم إلا عندما يُدعى للكلام عن النتائج المترتبة على بعض السياسات العامة في الأمور التي تقع في نطاق اختصاصه؟ ... إلى غير ذلك من التصورات التي تبدو من تحليل كتاباتهم.

ثم يشير إلى أن الكثيرين من علماء الاجتماع ممن يؤمنون بأن هذا العلم محايد قيميا يقصدون أشياء مختلفة جداً عن بعضها، ويلتزمن بتلك التصورات دون تمحيص جاد للأسس التي تقوم عليها تصوراتهم، ويوضح أن فيبر نفسه لم يكن يمانع في التعبير عن القيم إذا تحرز الباحث من الخلط بينها وبين الحقائق، كما أنه كان أكثر اهتماماً باستبعاد القيم "السياسية" أكثر منه باستبعاد القيم "الدينية أو الجمالية".

ويكشف لنا جولدنر عن الأسباب التي كانت وراء دعوة فيبر نفسه إلى أن يتصف علم الاجتماع بالحياد القيمي قائلا "إن هذه الدعوة كانت بمثابة عقيدة" "شخصية جدا" لدى فيبر، وإنها كانت نابعة من ظروف معينة عايشتها الجامعات الألمانية وأساتذتها في تلك الفترة، وعاشها علم الاجتماع كعلم ناشئ (11-6:) ، ولكن هذه الدعوة كما يقول قد تحولت عند علماء الاجتماع اليوم إلى جواز مرور شكلي فارغ من المضمون يتذرع به الباحث للتوقف عن التفكير الجاد، ثم يوضح أنه إذا كان هذا الموقف قد أفاد علماء الاجتماع بتحريرهم من الاندفاع القهري وراء القيم الأخلاقية للثقافة المحلية التي يعيشون في إطارها، إلا أنه من جانب آخر قد أدى بهم إلى نوع من "اللامبالاة الأخلاقية واللامعيارية الفاقدة للاتجاه".

غير أن جولدنر يرى أن "المذهب الذي يؤمن بأن علم الاجتماع ينبغي أن يكون محايدا قيميا إنما هو الامتداد الحديث للصراع القديم بين الدين والعقل، ولقد نشأ هذا المذهب ولا زال يعيش على الاتجاهات التي سادت القرن الثالث عشر الميلادي لإيجاد فواصل أو حواجز بين الدين والعقل لحفظ السلام بينهما ... إن مذهب فيبر حول علم اجتماع متحرر من القيم إنما يخلق هوة بين العلم والقيم وينطلق من (نفس الطريق الذي سلكه سابقوه ممن حرصوا على إبقاء كل من الدين والعلم في مجال منفصل عن الآخر) (21-20:).

وإذا كان جولدنر قد ألقى الأضواء "التاريخية" على أصول الدعوة إلى علوم اجتماعية محايدة قيميا، كما بيّن العوامل "الشخصية والمهنية" التي أفرزتها عند فيبر وعند من تابعوه بعلم أو بغير علم، إلا

أن التحليل الواقعي لكتابات علماء الاجتماع يكشف لنا من جهة أخرى أنهم لم يلتزموا "واقعيا" بما كانوا يَدْعون إليه نظريا من تمسك بالحيدة العلمية بإزاء القيم والثقافة، بل كانوا جميعا يؤكدون على سيادة وتفوق النمط الغربي ثقافيا وسياسيا واجتماعيا وسلوكيا وأخلاقيا مما يجعل حيادهم القيمي محل تساؤل شديد، ويشير جوليان فرويند إلى أن ماكس فيبر يكاد لا يرى أصالة أو تفردا أو عقلانية إلا في الغرب والغرب وحده، حتى وصل به الحال إلى التساؤل عما إذا كان تلك الأصالة راجعة إلى صفات وراثية عندهم !.

أما دوركايم فإنه كما يقول رايموند آرون "قد سخّر علم الاجتماع لأهداف إصلاحية تقوم في جوهرها على أسس علمانية وإلحادية ومادية قَصْد إحداث تغييرات عميقة داخل البنية الاجتماعية والثقافية الغربية، ولم يمنعه التزامه العلمي من التصريح بأن علم الاجتماع لم يكن ليستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكنّا من تحسين المجتمع"، ... ومن الواضح أن "أية نظرة إصلاحية إلى المجتمع وأية محاولة في سبيل تغيير الوضع القائم نحو نموذج اجتماعي أمثل لا بد وأن ... تتم في ضوء معايير تعبّر عن قناعة الباحث الاجتماعي وتستجيب للغايات التي تهدف إليها (إمزيان: ٦-٨)، ... فهل يمكن والحال هذه أن نتحدث عن حياد قيمي عند هؤلاء ؟ أم يكون الأوفق أن نتحدث عن تمركز ذاتي حضاري Ethnocentrism يُعمى ويصمّ.

وماذا كانت نتيجة ذلك الحياد القيمي المزعوم ؟ يقول محمد إمزيان "لقد كان لهذا التوجه المنهجي الذي سارت فيه الوضعية نتائج خطرة على المستوى الاجتماعي والأخلاقي، فلم يعد الأمر يقتصر على تجاهل القيم الاجتماعية واستبعادها من مجال الدراسة وحسب، بل إن هذا الفصل المنهجي أدى إلى تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد بالتأكيد على القيم السائدة أيا كانت طبيعتها وبغض النظر عن سلبياتها وإيجابياتها، إن استبعاد النظرة المعيارية النقدية من مجال الدراسة معناه قبول هذا الواقع كما هو (ما دام) السبيل الوحيد إلى إدراك حقيقة المجتمع هو استقراء المحسوس كما يتبدى في سلوك الناس وتصرفاتهم، والقيم السائدة في وسط اجتماعي ما- حسب الوضعية- تعبِّر عن ظواهر صحية وسليمة لأنها تعبّر عن رغبات المجتمع واتجاهه الأخلاقي ... فالمقياس الذي تتحدد وِفْقَهُ المُثُل الاجتماعية يتحدد وفق ما هو موجود وشائع بين الناس (:٢٠)، ... ويضيف إسماعيل الفاروقي في نفس الاتجاه قوله "إن التطهير المتعمد للعلوم الاجتماعية من جميع اعتبارات القيم الجوهرية قد جعلها عرضة للتأثر بأي قوة تتعرض لها، وكانت النتيجة لذلك هي استحواذ الحقائق الواقعية لأي مجتمع على المقدرة لتكوين المعايير الخاصة به". (الفاروقي: ١٩٨٠: ٣٤).

وبلغة أخرى فإننا إذا أعطينا السلوك الواقعي المشاهَد والقيم الاجتماعية الحاضرة التي تمت دراستها واقعيا في مجتمع ما الصلاحية لتكون المعيار النهائي للحكم على الصواب والخطأ، وإذا عرفنا أن

من يملكون القوة في المجتمع يكون لهم قدرة أكبر للتأكيد على معايير وقيم تصبح "هي" المعايير والقيم السائدة، أدركنا أننا من هذا المنظور إنما نكرس "الوضع الراهن" دون أدنى أمل في الخروج نقديا من إساره في ضوء أي معايير ذات صدق خارجي، سواء كنا على وعي بذلك أو لم نكن واعين به، كما أن هذه يفتح الباب من جهة أخرى أمام الداعين إلى "مذاهب النسبية والتشكك والذاتية" مما يبطل أثر العلوم الاجتماعية ويفسد قوة الإيمان والعقيدة والخير والواجب في تقدير مسارات الحياة والتاريخ (الفاروقي، ١٩٨٠: ٣٤).

ولعل المثال التالي من العلوم السياسية أن يقدم لنا استبصاراً أكبر بالقضية على اعتبار أن السلوك السياسي يتعامل مع حقائق الحياة اليومية الملموسة في ضوء الصراع أو الموازنات بين القيم، ومن هنا تتبدى قضايا العلوم الاجتماعية في نطاق ظواهر بوضوح أكبر، يقول رشيد موتن (Moten, 1990: 179) إن العلوم السياسية في العالم الغربي بكل تأكيد ليست محايدة قيميا، ورغم أن معظم رجال العلوم السياسية الغربيين يتخذون سمتا يبدو في ظاهره كالتزام صارم بالحياد القيمي فإنهم يؤكدون (من جهة أخرى) على قدسية الديمقراطية الليبرالية الغربية التي تتوقف اهتماماتها عند الربح وتحقيق أقصى ربح ممكن"، وينقل عن كريستيان باي قوله "إنهم يخلطون التوجهات الديمقراطية المتعارف عليها بالموضوعية العلمية"، وبهذا فإن المعارف التي يتم التوصل إليها في دراساتهم تكون منصهرة بشكل خفي مع الشخصية والتوجه العام للحضارة الغربية مما يترتب عليه أن الآخرين يأخذون تلك المعارف بقضها وقضيتها دون وعي منهم مسلّمين بأنها تمثل معرفة علمية خالصة في ذاتها.

وإذا كان أنصار النموذج العلمي القديم يدعون بإلحاح إلى بناء العلم على ما يرون أنه "حقائق" واقعية إمبيريقية فقط، ولا يرون أي مكان في صرح العلم للقيم أو المسلمات التي لم يتم التحقق من صدقها بالرجوع إلى الواقع المحسوس، فإن هذا التصور يتناقض مع واقع العلم الحديث نفسه الذي يقوم على "تأكيدات قيمية" وعلى مسلمات "غير علمية" Nonscientific على حد تعبير ويليام جود، وبول هات، حيث يشيران إلى أن العلم يقوم على المسلمات الآتية التي "لا يمكن إثباتها علميا" (Goode & Hatt, 1925:20).

١ - أن العالَمَ "موجود".

٢ - أن بإمكاننا "معرفة" هذا العالَم.

٣ - أن الحواس "وحدها" هي طريقنا إلى معرفة العالم.

٤ - أن الظواهر مرتبطة ببعضها ارتباطا "سببيا".

ومن الواضح أن تقسيم العمل الحديث قد أدى إلى تقع مناقشة مثل تلك القضايا الأشمل- والتي تتحكم في الإطار الذي يعمل في نطاقه العلماء في نطاق ما يقوم به المتخصصون في فلسفة المعرفة

(الإبستمولوجي)، أو فلسفة العلم، أو علم العلم، في حين يظل الباحث الغارق إلى أذنيه في التفاصيل الدقيقة لبحوثه المتخصصة الضيقة غير واع بتلك القضايا وغير مهتم بها أصلا- وغير مدرك لدلالتها أو لمغزاها بالنسبة لما يقوم به هو من عمل، وهو يظن أنه يحسن صنعا وأنه يقف على أرض صلبة، في حين أنه في الواقع كمن يحرث في البحر أو يعطي ظهره للطريق الذي أعلن أنه ينوي السير فيه.

وإذا كان البعض قد لا يتصورون إمكانية الشك "في المسلمات غير العلمية" التي يقوم عليها بناء العلم الحديث في منظوره القديم فإن جود وهات يوضحان أنه بالنسبة للمسلمة الأولى مثلا فإن "كل الجهود التي بذلت لإثبات أن العالم موجود قد باءت بالفشل، بل إنه يمكن في الواقع إنكار وجود العالم على أسس فلسفية".ومعنى ذلك أن العلم الذي تقوم أعمدته على التحقق والتطابق مع الواقع إنما يقوم هو نفسه على مالا يمكن التحقق منه في الواقع، لا لسبب إلا لأننا "نرغب في التسليم بتلك المسلمات، ليقوم صرح العلم.

أما بالنسبة لمسلّمة إمكانية معرفة العالَم أصلا، وأن الطريق الوحيد لمعرفة الحقيقة هو استخدام الحواس، فإنها مسلّمات تحيط بها الشكوك من كل جانب عند كثير من العلماء، فأصحاب النظرة العلمية القديمة أنفسهم تشككوا في إمكانية معرفة العالَم أصلا كما يقول أجروس وستانسيو (151-97:) فالسير فرانسيس بيكون الذي يعتبر أبا العلم الحديث وصاحب المنهج الاستقرائي بدأ "بإثارة الشكوك حول الحواس بصفة عامة" على أساس أن "شهادة الحاسة وما يَرِد إليها من معلومات ترجع على الدوام إلى الإنسان لا إلى الكون" ... على حد تعبير بيكون نفسه، الذي شكك أيضا في قدرة العقل البشري على إدراك العالَم قائلا أن "العقل أشد عرضة للخطأ من الحاسة كثيرا ... فالشيء المؤكد هو أنه مثلما تحرّف المرآة غير المستوية أشعة الأجسام تبعا لشكلها ومقطعها، كذلك لا يستطاع التعويل علي العقل حين يتلقى صوت الأشياء عن طريق الحاسة في أن يكون أمينا في نقلها، إذ أنه في نقل انطباعاته يخلط بين طبيعته الخاصة وطبيعة الأشياء".

وإذا كان الإنسان لا يستطيع الثقة بحواسه ولا بعقله فعلى أي شيء يعتمد في معرفة العالَم ؟ يجيب أجروس وستانسيو بأن بيكون كأنه قد وجد البلسم الشافي في "التجربة" التي تصحح خداع الحواس حيث يقول "أنا لا أقيم كبير وزن لإدراك الحاسة المباشر في حد ذاته ولكنني احتال للأمر بحيث تقف وظيفة الحاسة عند الحكم على التجربة، ثم تقوم التجربة ذاتها بإصدار الحكم .. (إن) طبيعة الأشياء أيسر كشفا عن ذاتها تحت ضغط الحيلة البارعة منها وهي تتمتع بحريتها الطبيعية"، وقد فعل ديكارت نفس الشيء أي "الارتياب في حواسه وعقله تماما كما فعل بيكون فهو يتساءل: ما الذي يضمن أن أيا من أفكاري وأحاسيسي يمثل أي شيء خارج كياني ؟ ولكنه لا يلبث أن يرى أنه لا يستطيع أن يشك في أن أفكاره هو موجودة، فحتى لو كانت هذه الأفكار لا تمثل شيئا خارج نطاق عقله فهي مع ذلك

حقيقة ... ومن ثم فهو يقول كلمته المأثورة: أنا أفكر إذن أنا موجود، وعند ديكارت أن "الأنا" هـي أدنى إلى اليقين من وجود العالم".

والآن فإذا رأينا أنه لم يعد هناك مناص أمام أنصار التوجه العلمي القديم من التسليم بأن العلم ذاته مبنى على قواعد ودعائم قيمية وغير- علمية Non-Scientific على الوجه الذي شرحه جود وهات "فإن هناك اتفاق في الرأي بين الجميع على أن القيم يمكن استخدامها لتوجيه خطوة اختيار مشكلة البحث أو حتى خطوة وضع الفروض، ولكنها لا تتجاوز هذه الخطوات لا لتوجيه الملاحظات ولا للانتقاء من بينها في مرحلة التحقق من صحة الفروض، كما أنه لا خلاف من زاوية أخرى على أن القيم ذاتها يمكن أن تكون "موضوعا" للدراسة والبحث كظواهر ناشئة عن عملية التنظيم الاجتماعي التي يمكن دراستها بطريقة موضوعية، ولكن موضع النزاع يكمن في استخدامها لتفسير الملاحظات وإضفاء المعنى عليها، فهنا نجد أنصار التوجه العلمي القديم يعترضون على ذلك أشد الاعتراض رغم أنهم يرتضون ما يقل عن ذلك كثيرا من حيث إمكانية الاعتماد عليه، كالاعتماد في بناء النظرية على التخمينات، وما يسمى بالتفكير الإبداعي مثلا- على الوجه الذي نفصّله في الفصل القادم وما يليه إن شاء الله تعالى.

أما التوجه "الجديد" في العلم فإنه لم يتحدث عن الموضوعية وإنما عن "الذاتية المشتركة" Intersubjectivity ، يقول ستانلي سترونج (Strong 1984: 42) "إن الإدراك ليس فعلا سلبيا ولكنه تأويل إيجابي للواقع الخارجي، فالواقع ليس شيئا معلوما ومسلمّا به ولكننا نقوم إيجابيا ببنائه (بأنفسنا)، ولذلك فإن إدراك أي منا للواقع إنما هو بالضرورة إدراك ذاتي ومرتبط بالشخص ذاته"، ولكن لما كانت نظرة الجماعة التي ينتمي إليها كل منا تتضمن بعض أوجه الاتفاق والتجانس فإن أعضاء كل جماعة يشتركون في رؤية "موحّدة نسبيا" للعالَم وفي "تفسير مشترك" للواقع، ولا يشترط أن يكون هذا الفهم المشترك للجماعة متطابقا تماما مع الواقع الخارجي، "فالواقع الخارجي- كما يوجد بصرف النظر عن من يدركه- لا يمكن ببساطة أن نعرفه موضوعيا، فالواقع كما يظهر لنا في الرؤية المشتركة يكون ذا صدق ذاتي مشترك Intersubjectively Valid أما عن الصدق الموضوعي فلا يمكن الوصول إليه".

والواقع أنه حتى لو كان من المقبول أن نتحدث عن الموضوعية والحياد القيمي في العلوم الطبيعية، فإن لا يمكن التسليم بذلك المنهج في دراسة الإنسان والمجتمع البشري، "فالمجال الإنساني متصل بعالم القيم والمصالح والغايات ... (ذلك أن) العالم الطبيعي يبحث موضوعات محايدة، والنتائج التي ينتهي إليها في أبحاثه يتساوى تأثيرها فيها، وليست لدى الإنسان مصلحة خاصة في تغليب نظرته في العلم الطبيعي على النظرات الأخرى (هل يمكننا التسليم حتى بهذا في ضوء التنازع مثلا بين المنادين بنظرية التطور ونظرية الخلق؟) أما في حالة العلوم الإنسانية فإن الموضوعات التي نتناولها ... والنتائج التي

نتوصل إليها تؤثر تأثيرا بالغا في قيمنا وغاياتنا وتمس مصالحنا واهتماماتنا ... وحين نقترب من المجال الإنساني فإن العلم لا بد أن يتداخل مع المصالح ومع القيم ويصبح الحياد والموضوعية التامة أمرا عظيم الصعوبة (أنور: ١٢٢)".

ونضيف إلى ذلك أنه يكون أمرا غير مرغوب فيه على الإطلاق، لأن الحياة الاجتماعية في أي مجتمع إنما تستند إلى النسق القيمي المعين الذي يرتضيه الناس ويختارونه من بين جميع الأنساق القيمية المحتملة والممكنة واللانهائية في تعددها، فلو سلمنا لكل مجتمع بالصدق- الذاتي لنسقه القيمي الخاص لانتهينا إلى "نسبية" يستحيل معها أي علم اجتماعي ذو طبيعة عامة، ولم لم نسلم بذلك صراحة فإن الواقع الذي نراه في علومنا الاجتماعية اليوم هو التسليم بذلك ضمنا، وذلك من خلال فرض رؤية موجهّة لبحوثنا مستمدة من واحد فقط من الأنساق القيمية اختارته الحضارة الغالبة في حقبة زمنية ويزعم أصحابه أن له صدقا مطلقا- كما هو الحال مع العلوم الاجتماعية المستمدة من المصادر الغربية اليوم.

وينبني على هذا نتيجة هامة جدا تتمثل في أن أي تصور شامل حقيقي يصلح لكي نرد إليه تلك الأطر القيمية المعيارية النسبية لا يمكن أن يأتي من مصدر بشري، (فكل المجتمعات والتجمعات البشرية متساوية في نسبية قيمها، ولا يستطيع أي منها أن يفترض لنسقه القيمي صدقا عاما لمجرد تغلبه الحضاري على غيره). وإنما لا بد أن يأتي ذلك الإطار "الموضوعي" "المحايد" من مصدر خارج نطاق البشر Extra-Human أي مصدر إلهي.

ومن هنا نرى أن الخروج من هذا الطريق المسدود الذي سارت فيه العلوم الاجتماعية ردحا من الزمن ونقصد بذلك الطريق الذي رسمته خرافة العلوم الاجتماعية الموضوعية المتحررة من القيم، الذي يتحلل في النهاية إلى تكريس نسبية قيمية ووقوع في أسر أطر ثقافية بعينها تعزي إليها قيمة موضوعية عامة- نقول أن تجاوز هذا الطريق المسدود لا يمكن أن يتم إلا بالجمع بين الأطر التصورية الإلهية العامة (الموضوعية) من جهة وبين الأطر البشرية النسبية أو الذاتية من جهة أخرى.

ولقد عبر إمزيان (١٩٧٩: ١٥) عن مثل هذا الموقف بشكل جيد إذ أوضح أنه إذا كانت الدعوة إلى التزام الموضوعية الخالصة في علم الاجتماع قد استهدفت استبعاد الأحكام المعيارية تخلصا من نسبية المعايير وقابليتها للاختلاف والتعارض زمانا ومكانا فانتهت إلى تكريس الواقع المحدود بالزمان والمكان أيا كان، فإن التزام الموضوعية يمكن أن يتحقق في إطار الإسلام بأخذ المعايير "من الوحي نفسه الذي يتجرد عن كل النزعات الشخصية والذاتية ... ومن ثم فليس لنا أن نستبعد النظرة المعيارية ما دامت العلة الأساسية التي من أجلها استبعدتها الميتودولوجيا الوضعية منتفية".

كما يعبر إسماعيل الفاروقي (١٩٨٢: ١٧-١٨) عن نفس المعنى بطريقته الفريدة قائلا: "يدّعى الغرب أن علومه الاجتماعية تتم بالصفة العلمية لأنها محايدة وتتعمد تفادى الأحكام والتفصيلات الإنسانية وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق وتتركها تتحدث عن نفسها، ولكن ذلك كما رأينا يعد إدعاء باطلا، ومن ثم فإنه بدلا من الامتناع عن تحليل النواحي القيمية- الذي لا يمكن تطبيقه على أي حال من السماح للاعتبارات القيمية أن تقرر النتائج بطريقة سرية- فإن العالم الأصيل يحاول أن يحلل كل جوانب الظاهرة المعروضة ويصنع ذلك علنا .. إن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية يجب أن يعمل على إظهار العلاقة بين الواقع المدروس بالجانب من النموذج الإلهي المتصل به، ولما كان النموذج الإلهي هو المعيار الذي يجب أن يتحقق في الواقع فإن تحليل الواقع ينبغي ألا يغفل أبدا ما يجب أن تكون عليه الأشياء".

وإذا كان قد تبين لنا الآن استحالة الظن بوجود "علوم اجتماعية" محايدة قيميا في الواقع كما يشهد بذلك تاريخ الفكر الاجتماعي، بل وعدم جدوى ذلك حتى إن كان ذلك ممكنا ... وإذا كان قد تبين لنا أن هناك أضرارا جسيمة تلحق ليس فقط بالعلوم الاجتماعية بل بالمجتمعات البشرية كلها من جرّاء هذا التوجه الزائف، فإن نفس الشيء ينطبق من باب أولى على "مهن المساعدة الاجتماعية" التي يفترض أنها في الأساس تجتهد لإحداث تغييرات مطلوبة في اتجاهات مرغوبة اجتماعيا، أي موجهة قيميا، ذلك أن الضرر الواقع في حق الأفراد الذين نساعدهم وفي حق المجتمع الذي نخدمه يكون أبلغ إذا سارت تلك المهن في الاتجاهات التقليدية المفرغة من القيم مهما كانت المبررات التي تساق لتبرير مثل ذلك الوضع.

ولقد عبر ماكس سيبورين عن الاتجاه الذي سارت فيه مهنة الخدمة الاجتماعية طوال حقبة كبيرة من عمرها فقال (في عام ١٩٧٥) أنه خلال القرن الماضي لم تكن هناك شعبية كبيرة للحديث عن الفلسفة الأخلاقية في الخدمة الاجتماعية، وبدلا من ذلك فقد كان نموذج العلم- من القيم، وخصوصا "العلوم الاجتماعية- المتحررة- من القيم"، هو النموذج المثالي الذي تحتذيه المهنة، حيث حاول الأخصائيون الاجتماعيون أن يتوصلوا إلى قيم يمكن قياسها كميا بدلا من أن يجهدوا أنفسهم في التعامل مع القضايا الفلسفية الكبرى التي تتسم بالغموض، رغم أنهم بذلك قد ضيعوا الأبعاد الأشمل التي تتعلق بمعنى الحياة. ويضيف هوارد جولدستين (Goldstein, 1987:182) إلى ما نقله عن سيبورين قوله أن الأخصائيين الاجتماعيين عندما وجدوا أن نظرياتهم لا تسعفهم في مواجهة تعقيدات المسائل المتصلة بالقيم فإنهم تجنبوا الخوض في الأمور المتصلة بالقضايا الأخلاقية بالتركيز على الجوانب "العلمية" واتخاذ موقف حيادي يتجنب إصدار الأحكام.

ولقد قام كولين بيل (Peile: 4-11) في عام ١٩٨٨ بتحليل الاتجاهات السائدة في بحوث الخدمة الاجتماعية في الخمس سنوات الأخيرة، فتبين له أنه رغم سيادة الاتجاه الإمبيريقي الـذي يقتفـي أثـر الإمبيريقية الوضعية أو الوضعية الجديدة أو الوضعية المنطقية، إلا أنه قد وجد اتفاقا عاما على عدم الرضا عن ذلك الاتجاه الإمبيريقي، وإن كانت الاتجاهات نحوه تتفاوت ما بين الرغبة في تعديله وإصـلاحه إلى الثورة عليه، كما تبين له أن الثائرين على الاتجاه الإمبيريقي لديهم بديل يطرحونه بقـوة هـو الاتجـاه المعياري Normative Approach الذي يقوم على الاعتراف بالقيم، وإيجاد التكامل بينها وبين المعارف، مع أخذ الجوانب الذاتية والاستبصار والحدس في الاعتبار، وقد عقد بيل مقارنة بين الاتجاهين الإمبيريقي والمعياري نجترئ منها ما يلي :-

الاتجاه الإمبيريقي	الاتجاه المعياري
العالَم يمكن "التنبؤ" بظواهره، ويمكن معرفته، كما يمكن قياسها.	يمكن "تفسير" الوقائع واكتشاف ما تعنيه بالنسبة للناس".
الواقع يمكن إدراكه "كأجزاء" متفرقة فقط.	لا يمكن فهم الأجزاء إلا ف "إطارها" الأشمل.
السلوك يمكن تفسيره بطرق سببية حتمية-- نزعة ميكانيكية.	السلوك "هادف وابتكاري"- يمكن تفسيره ولا يمكن التنبؤ له.
مصدر المعرفة هو التجريب والملاحظة، وأساسها اليقين المستمد من الخبرة "الحسية".	المعرفة تنشأ من التفسير و "البصيرة"، وأساسها الاتصال المتعاطف مع المبحوثين.
رفض كل معرفة ميتافيزيقية.	الرموز والمعاني والعوامل غير الظاهرة أساسية للفهم.
الفصل بين المعارف والقيم-- القيم والمسائل الأخلاقية تقع خارج نطاق اهتمام العلم.	القيم يمكن أن تخضع للدراسة- نسبية أخلاقية تؤدى إلى عدم الاكتراث بالقيم- أو إلى فردية فوضوية.
رفض التفسيرات الروحية-- فصل واضح بين العلم والدين.	نسبية المعتقدات الروحية- هذه المعتقدات لها أهميتها لبناء المعاني اجتماعيا.
الموقف المحايد قيميا يدعم ضمنا سيطرة الوضع الراهن.	اتجاه محافظ لعدم وجود تحليل بنائي أو تأريخي للمجتمع.

والمتأمل للجدول السابق لا يملك إلا ملاحظة التوازي الواضح مع ما سبق أن وجـدناه لـدى المشتغلين بالعلاج النفسي والذي وصّفه بيرجن في صورة مقابلة بين الاتجاهات التقليديـة الإكلينيكيـة

والإنسانية من جانب وبين الاتجاه الإيماني البديل من جانب آخر، ولكن بيل بعد أن ينتهي من المقارنة بين الاتجاهين يقرر أن "الصورة الكلية التي تنبثق من الوصف السابق تشير إلى أن العلاقة بين الاتجاهين المعياري و الإمبيريقي إنما هي علاقة تناقض عدائي .. (ومع ذلك فإن) كلا من المنظورين مرتبط بالآخر ارتباطا وثيقا .. بحيث يكوّنان معا وحدة أكبر ... إن المشكلة تكمن في أن كل فريق لا يستطيع أن يدرك أن كلا الجانبين يضع يده على جانب من جوانب الحقيقة، ذلك أن اختلاف كل منهما عن الآخر لا يعنى خطأ الرؤية الأخرى وإنما قد يعنى أن كلا منهما له رؤية جزئية وغير كاملة. وإنني أرى أن الإمبيريقية والمعيارية متكاملتان".

ولكن كيف يمكن الجمع بين هذين المنظورين المتقابلين رغم أن كلا منهما يقوم على مسلمات متعارضة؟ إن التأليف بين المتناقضين ليس مجرد عملية مزج بسيط أو خلط لخصائصهما، ولكنه يتضمن إيجاد وحدة جديدة مختلفة الخصائص عن كل منهما على حدة، مما يرتب نتائج تختلف عن الخصائص الداخلة في هذا التأليف.

ويتعرض بيل لبعض الطرق التي يمكن من خلالها إيجاد هذه الوحدة، ويشير إلى أن البعض قد يتصورون الحل في النظر إلى المداخل الإمبيريقية والمعيارية كمداخل منفصلة ولكنها أجزاء من مدخل إبستمولوجي متعدد الطرق Multimethod بحيث ينتظر من كل مدخل منها أن يقدم لنا استبصاراً مختلفا من زاويته دون إمكان القول بأن أحدهما منفصل عن الآخر، ويعطينا مثالا على ذلك بأن الباحث مثلا يمكن أن يجمع بين البيانات الموضوعية والذاتية للوصول إلى استبصار أعمق وفهم أفضل للواقع.

ولكنه يحبذ مدخلا للتوحيد "الخلاق أو الابتكاري" الذي "ينظر للواقع نظرة كلية Wholistic لا تنفصل فيه الأجزاء عن بعضها، ولكنها تتداخل (أو تنطوي) في بعضها البعض، بمعنى أنت كل شريحة تقتطع من الواقع تكون متداخلة ضمنا مع الكل، وأن الكل حاضر ضمنا في كل جزء"، ثم يوضع ما يقصده فيبين أننا لو نظرنا إلى الممارسة الواقعية الإمبيريقية لوجدناها تتضمن بعض عناصر المعيارية. لكن أصحابها لا يعترفون بذلك نتيجة المغالاة وعدم القدرة على رؤية الحقيقة كما هي، والعكس أيضا صحيح، ولكنه يرى أن البصيرة Insight هي الضمان لعدم التناقض بين النتائج، فالمدخل "الخلاق" يقوم على أن الباحث ليس منفصلا عن موضوع بحثه .. بمعنى أن فهم موضوع البحث لا يتم فقط من خلال الملاحظة الخارجية التي يقوم بها الباحث، ولكن من خلال "خبراته الداخلية أيضا"، فعملية "الاستبصار" ليست ذاتية بحتة وليست موضوعية بحتة ولكنها تأليف Synthesis بينهما.

ويعالج ويتكين وجوتشوك (222-211:) الموضوع نفسه من زاوية أخرى، وينتهيان إلى نتائج مشابهة، فقد قاما بمراجعة المعايير التي تستخدم في تقويم النظريات في الخدمة الاجتماعية، وتوصلا إلى أن هناك شعورا واضحا بضرورة الاستجابة للتطورات الحديثة في فلسفة العلم وفي العلوم الأخرى، والتي

تدعو بوضوح إلى مراجعة جذرية للاتجاه الإمبيريقي، كما أن من الضروري لأي نظرية تستخدم في محيط الخدمة الاجتماعية أن تستجيب للإطار القيمي الذي تنطلق منه رسالة المهنة، وينتهيان إلى أن معايير تقويم صلاحية النظريات في الخدمة الاجتماعية ينبغي أن يتم توسيع نطاقها لتضم إلى جوار المعايير الإبستمولوجية المعتادة (مثل دقة التنبؤ والاتساق الداخلي) معايير أخرى لا تقل عنها أهمية مثل :

١ - أن تكون النظرية مفتوحة للنقد من خلال بيان الأطر والدلالات التاريخية والثقافية والسياسية والاقتصادية التي تعتبر كمسلمات تنطلق منها النظرية، حتى تفتح المجال لنقد تلك الأسس والافتراضات التي يُسَلَّم بها عادة دون تمحيص.

٢ - أن تعترف النظرية بالإنسان كعامل فعال لا منفعل سلبي أمام المؤثرات البيئية، "إذ أنه يستطيع التدبر والتأمل في أفعاله، والتغلب على الإغراءات والصوارف عن تحقيق أهدافه. والتحكم في شهواته، وتبنى مبادئ جديدة".

٣ - أن تأخذ النظرية في اعتبارها خبرات الحياة التي مر بها العميل، والمعنى الذي يرى تلك الخبرات في ضوئه ومن وجهة نظره، بدلا من أن يَنصِّبَ الباحث نفسه كعالِم واثق بنفسه ممتلئا حكمة وعارفا بما وراء سلوك العميل.

٤ - أن تؤكد النظرية على قيمة "العدالة الاجتماعية" لتحرير الأفراد والجماعات من التحكم التعسفي في حياتهم باعتبار أن هذه من أهم القيم التي ميزت الخدمة الاجتماعية طوال تاريخها.

والواقع أن من يتفحص المحاولتين السابقتين لتحديث الأساس العلمي للخدمة الاجتماعية لكي يصبح متساوقا مع اتجاهات المنظور العلمي الجديد يلاحظ أن كلا منهما قد حاول إيجاد نوع من التوفيق بين الجانب "القيمي" والجانب المعرفي "الإمبيريقي" بطريقة مختلفة، ففي حين يوحي إسهام كولين بيل بأن الاتجاه ينظر للقيم من منظور "العملاء" أساسا، ولا يملك إلا الاستنتاج بأن هذا الاعتراف يترتب عليه "نسبية أخلاقية" قد تؤدى إلى عدم الاكتراث بالقيم أساسا، ما دام لكلٍّ قيمه المختلفة المساوية في الوقت نفسه لقيم غيره، مما يترتب عليه التسليم بالجميع واستبعاد الكل من الصورة، ولكن إسهام ويتكين وجوتشوك يتجه من الناحية المعيارية إلى الاعتراف "بقيم المهنة" بدلا من التركيز على قيم العملاء وخصوصا قيم العدالة الاجتماعية التي لا يكاد يختلف عليها أحد في عمومها ولكنها تترك المجال مفتوحا أمام كل التفسيرات عندما نتجه إلى التفصيلات.

ومن هنا يتبين لنا أنه لا مناص من التسليم بأن الحل الحقيقي للمشكلة التي يثيرها فشل المنظور العلمي "القديم" القائم على نظرة وضعية تدعو إلى الحياد القيمي- في نفس الوقت الذي نستجيب فيه للمكتشفات العلمية والتطورات المنهجية التي يقوم عليها المنظور العلمي "الجديد" .. نقول أن الحل إنما يكمن في الاعتراف "بالقيم" كموجه للسلوك الفردي وللترتيبات المجتمعية، وفي الاعتراف بأن نظريات

العلوم الاجتماعية كما تصف الواقع فإنها تشكله في الوقت ذاته، ثم الاعتراف بأنه لا يمكن الخلاص من نسبية تلك القيم لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان- مما يترتب عليه ضرورة التسليم بالنتيجة التي سبقت الإشارة إليها فيما مضى ألا وهى حتمية أن يكون "مصدر تلك القيم نفسها محايداً"- وهو ما يشير بكل جلاء إلى الوحي الصحيح كمصدر للقيم التي ينبغي أن توجه السلوك الفردي والجماعي من جهة كما توجه محاولات التنظير "العلمي" له من جهة أخرى.

ثالثاً : تلخيص وخاتمة

لقد حاولنا في هذا الباب أن نفي- قدر الاستطاعة- بأحد المتطلبات الرئيسية لعملية "أسلمة المعرفة" كما وصفها د. إسماعيل الفاروقي بنظرته الثاقبة في مقاله الشهير بهذا العنوان (١٩٨٢: ١٧-١٨) حيث يقول يرحمه الله تعالى : "يجب أن يتم تحليل نقدي من وجهة نظر الإسلام لواقع الفرع الدراسي [أي التخصص العلمي] في أرقى حالات تطوره ، كما يجب التعرف على العوامل التفصيلية التي أدت بهذا الفرع في تطوره التاريخي إلى ما هو عليه وكشف أمرها ... كذلك يجب تحليل مشاكل الفرع الدراسي الكبرى، وأفكاره الرئيسية كي نصل إلى مسلماته وأهميتها وعلاقتها بالتصور الأساسي للفرع .. (لنتساءل) على حقق هذا الفرع ما تصوره منشئوه؟ وهل أدرك حقيقة دوره في الخطة العامة للبحث عن العلم، أي تطلُّع الإنسان للمعرفة؟ وهل حقق ما ترجوه البشرية منه كجزء من ضالتها المنشودة؟ ...".

لكم كان الأمر يكون ميسورا على الباحث في هذا الموضوع لو جاءت الإجابات على كل تلك الأسئلة الأخيرة بالإيجاب، إذن لكُفينا مؤونة الاجتهاد لإيجاد حلول مبتكرة، ولأنفقنا الطاقة بدلا من ذلك في إضافة لبنة تقليدية أخرى إلى بناء العلم القائم المفترض صحة أساسه وقواعده، ولكن ما كل ما يتمنى المرء يدركه، فلا مناص من الإجابة عن تلك الأسئلة السابقة جميعا بالنفي، فلقد تبين لنا من تمحيص التصورات الأساسية للعلم والمنهج العلمي في دراسة الإنسان والمجتمع ومن استخلاص مسلماتهما وتوجهاتهما الأساسية أنها لم تحقق الأمل المنشود ولم توصلنا إلى ما ترجوه البشرية من ورائها.

ولقد حاولنا في هذا الباب التعرف على واقع المنهج العلمي للبحث في الظواهر النفسية والاجتماعية في صورته الراهنة، والتعرف أيضا على العوامل التفصيلية التي أثرت عليه في تطوره التاريخي، ... وقد تبين لنا بوضوح أنه- على عكس التصور الشائع لدى الكثيرين- فإن التوجه العلمي السائد، رغم أنه كان ثمرة سعى جاد مضن ومتواصل للبحث عن الحقيقة، إلا أنه قد أُثخن في مسيرته التاريخية الطويلة بآثار الصراع مع قوى اجتماعية وثقافية عاتية، مما ترك بثورا وندوبا عميقة على بنيته

ومسلماته الأساسية، ظهرت آثارها حينا في تشويش مقاصد العلم وتشويهها، كما ظهرت أحيانا أخرى في الشطط والبعد عن القصد الذي أيتُلى به في مداخله وتوجهاته العامة.

فأما من جهة تشويش المقاصد وتشويهها فإن التوجه العلمي "السائد" قد جاءنا عاقدا العــزم على استبعاد كل ما يمت بصلة إلى الله واليوم الآخر في مجال العلم، قاصرا همه وهمته على شئون هــذه الحياة الدنيا، ومستبعدا كل اهتمام بصلة هذه الحياة بالدار الآخــرة- دار القــرار، فجــاءت العلــوم الاجتماعية بتراء منقطعة خاوية من الداخل، تستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، ... "فأعْرِضَ عمن تولى عن ذكرنا و لم يُرِدْ إلا الحياة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم ..." (النجم :٩٩ - ٣٠).

وقد رأينا نتيجة هذا كله وقد انعكست على مستوى ونوعية النظريات في العلوم الاجتماعيــة، التي تعاني من التعدد والتنافر الذي لا يرجى له تكامل في المدى القريب أو البعيد، كما تعاني من ضعف القدرة على التفسير والتنبؤ مما لا تبدو بشائر إصلاحه في المدى القريب أو البعيد، كما رأينــا نتيجتــه تنعكس من جانب آخر على مهن المساعدة الإنسانية التي تستمد قواعدها النظرية جزئيــا مــن تلــك النظريات، حيث وجدنا تلك المهن حائرة في الاختيار من بين تلك الأطر النظرية المتضاربة دون دليــل هاد، وقد نبذت تلك المهن أي توجُّه قيمي واضح جريا وراء ما زُيِّن لها من حياد قيمي مزعوم مــشتق من توجهات تلك العلوم، مما أضعف من فاعلية ممارساقما، وشكك المجتمعات في قيمتها وثمرتها ومنفعتها للناس .. "أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، فــلا تــذهب نفسك عليهم حسرات، إن الله عليم بما يصنعون" (فاطر : ٨).

وقد رأينا على جانب الطريق جهودا تبذل من جانب الكثيرين من العلماء المنتمين إلى الحضارة الغربية ذاتها تحاول مزاحمة ذلك التوجه التقليدي القديم للعلم، أو إزاحته إن استطاعت، وذلك في إطــار ما أصبح يعرف بالتوجه "الجديد" للعلم، والذي يحاول إصلاح الموقف عن طريق إيجاد التكامــل بــين الاتجاهات الإمبيريقية التقليدية والاتجاهات المعيارية، وعن طريق توجيه الاهتمــام للعوامــل الروحيــة والدينية في تأثيرها على السلوك الإنساني، غير أننا قد وجدنا أيضا أن العلماء من أصحاب هذا الموقــف الجديد لا يزالون مكبلين أيضا ببعض القيود التي أثقلت غيرهم ممن ينتمون إلى نفس الحــضارة الماديــة المعادية للدين، فخرج هؤلاء علينا بنظرة للعوامل الروحية والدينية تتوقف عند عموميات ... كإضــفاء المعنى على الحياة، أو الوعي بالحقيقة المطلقة مثلا وهكذا ...

والآن: فماذا بعد الحق إلا الضلال؟ إن الصورة التي تنبثق من هذا العرض لَتُشير دون خفاء إلى أن إتمام مهمة الإصلاح العلمي والمنهجي المعاصر لا يمكن أن يقوم بها إلا العلماء المــسلمون/ لــسبب بسيط لا يخفي ولا يرجع إلى ذواقم الضعيفة- ألا وهو امتلاك الإسلام للصورة النهائية أوحى بين دفتي كتاب كريم لم يلحقه التحريف أو التبديل، إضافة إلى سُنَّة مفصِّلة لما أجْمل في القرآن ومتممة للــبلاغ،

في حين أن أفضل العقول العلمية المقيدة بحضاراتها وقد حرمت مثل هذه المصادر العليا الناصعة لم تستطيع الانعتاق من قيود الديانات المحرّفة التي ألفوها، وبالتالي فإنها فقدت القدرة على تجاوز الأزمة.

ولكن ما هي المهمة التي ينبغي أن يقوم بها العلماء المسلمون لتصحيح هذا الوضع ؟ .. تتمثل هذه المهمة- في ضوء ما سبق- في التوصل إلى صيغة منهجية ملائمة يمكن بها الجمع بين معطيات الوحي من جهة وبين معطيات الحس والعقل .. من جهة أخرى في وحدة وتكامل يتبوأ فيها كل منهما مكانه الصحيح دون مغالاة أو تعسف- هذا فيما يتصل بمصادر المعرفة "العلمية" بالمعنى الإسلامي الصحيح.

أما فيما يتصل بفهم الإنسان فإن المهمة المطلوبة تتمثل في إعطاء الجوانب الروحية والاعتقادية مكانها الصحيح- إلى جانب المكونات الجسمية والنفسية والعقلية المعهودة- كعوامل فاعلة ومؤثرة (هل نقول حاكمة ؟) على السلوك الإنساني.

وأخيرا فإن هذه المهمة يمكن ترجمتها على مستوى دراسة المجتمع والعلاقات الاجتماعية بالعمل على إيجاد صيغة يمكن بها الجمع بين الحقائق الإمبيريقية والقيم الدينية والاجتماعية في إطار نظرية اجتماعية تستلهم من الوحي أطرها التفسيرية وترجع إلى الواقع لاختبار فهمنا أوحى، دون أي تسليم صريح أو ضمني بأن "الواقع الذي يختاره الناس بإرادتهم" يمكن أن يكون حاكما على ما يترل به الوحي من توجيه قيمي يتوجب على الناس طاعته والترول عنده.

فالله سبحانه وتعالى قد خلق هذا العالم المتحوِّل الزائل وفقا لقوانين وسنن كونية مضطردة، وقد اقتضت حكمته ورحمته سبحانه تمكين الناس من التوصل بحواسهم وعقولهم إلى تلك السنن فيما يتصل "بالعالم المادي" الذي تتفاعل فيه الأسباب والنتائج "وتنتهي التفاعلات ونتائجها في حدود هذه الحياة الدنيا"... أما بالنسبة لعالم البشر المتضمن في تكوينه إضافة للجوانب المادية "جوانب روحية" غير خاضعة لحكم الزمان والمكان بالمعنى الذي نعرفه عليهما، فإنه بالضرورة يتضمن مبدأ متعاليا لا ينتهي بنهاية هذه الدنيا، ولا يمكن التعرف على القوانين التي تحكمه إلا من مصدر علوي- هو الله خالف هذا الكون وحده لا شريك له، وأي محاولة للاعتماد على ما يتوصل إليه الناس بأنفسهم من قيم وتفضيلات بشرية لتكون هي المبدأ البديل محكوم عليها أن تظل تدور في فراغ إلى أبد الآبدين."وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون". (الزمر: ٤٥).

تلك بصفة عامة الخطوط التي نظن أن "ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية" من المنظور الإسلامي ينبغي أن تنطلق منها إذا أردنا أن نواجه بشكل جذري الأزمة الحالية التي تعانيها العلوم الاجتماعية غير الموجهة بتوجيه الإسلام، ولكن تفصيل الحديث في هذه القضايا يخرج عن نطاق اهتمامنا في هذا الباب، وهو موضوع الباب التالي.

الباب الثالث

جوهـــر الحـل :

" ثـورة التـنظير في العلوم الاجتماعية"

الفصل الخامس : الافتراضات الأساسية التي يقوم عليها البحث العلمي في التصور الإسلامي.

الفصل السادس : بناء النظرية في ضوء التصور الإسلامـــي

الباب الثالث

جوهر الحل : ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية

رأينا في الباب السابق أن المنهج العلمي التقليدي يقوم على عدد من المسلمات الأساسية التي لم تتنزل "كاملة" من علياء سماوات العلم والحكمة والعقل، ولكنها مجرد نتاج لتفاعل تاريخي طويل، بين قوى وتوجهات فكرية وثقافية وسياسية معينة، وفى إطار مكاني وزماني معين، وقد رأينا كيف أن تلك المسلمات الأساسية قد اتخذت في نهاية الأمر طابعا ماديا وضعيا إمبيريقيا ... وقد تبين لنا كيف أن هذا التوجه التقليدي للعلم قد أدى إلى نجاحات وإنجازات باهرة في دراسة الظواهر الطبيعية، ولكنه قد أسهم من جانب آخر في إقامة عقبات كبرى في طريق دراسة الظواهر الإنسانية، ... ثم توصلنا في نهاية المطاف إلى أن خروج العلوم الاجتماعية من دائرة الأزمة التي تواجهها إنما هو رهين بإعادة النظر في تلك المسلمات الأساسية بشكل جاد، رغم إدراكنا لصعوبة الأمر بسبب ما اكتسبه المنهج العلمي التقليدي من احترام وتقدير كبيرين في نفوس رجالات البحث العلمي الذين ترسخت عندهم تلك المسلمات – تعّلُما وتعليما وممارسة– على مدى حقبة طويلة من الزمان.

ولقد رأينا أصواتا كثيرة في الغرب قد بدأت– ومن عجب– نتيجة للتقدم العلمي المعاصر المنطلق من المنظور التقليدي ذاته ترتفع مطالبة بمراجعة تلك المسلمات خصوصا فيما يتصل بالتعامل مع الظواهر الإنسانية، ولكننا رأينا أيضا أن تلك الأصوات لم تستطع –بسبب نفس القيود والمحددات الثقافية ذاتها– أن تتخلص كليا من نزعتها المادية أو من التأثر بظروفها المجتمعية. فوجدنا أنه بالرغم من تسليم أولئك العلماء مثلا بتأثير ما يطلقون عليه "العوامل الروحية" والدينية في السلوك الإنساني، إلا أن هذا الاعتراف لم يصل لديهم إلى مستوى التسليم بوجود حقيقي واقعي للروح التي لها فعاليتها في تسبيب السلوك (رغم أن وجودها ليس محدوداً بحدود الزمان والمكان)، كما لم يصل إلى حد الاعتراف بوجود إله خالق قادر مدبر فاعل في هذا الوجود، كما رأينا أنه حتى أولئك العلماء الذين اختلفوا مع الدعاوى الشائعة بتحرر العلوم الاجتماعية من القيم قد انتهوا إلى نسبية قيمية تكاد تلغى كل معنى للاعتراف بدور القيم في تشكيل عملية التنظيم الاجتماعي.

ولقد انتهينا إلى أن عملية إعادة النظر في المسلمات التي يقوم عليها المنهج العلمي التقليدي ينبغي أن تسير في اتجاهات تدعم عناصر القوة الأساسية في هذا المنهج (والتي تتمثل أساسا في فكرة التحقق من صدق القضايا بالتعرف على درجة مطابقتها للواقع المحسوس)، ... ولكنها تضعها في الوقت

نفسه في موضعها الصحيح وفق نظرة الإسلام الشاملة للكون والإنسان ولوظيفة العلم، بحيث يتبوأ الوحي مكانه الصحيح كمصدر يقيني للمعرفة الكلية المتنزلة من عند خالق ذلك الواقع المحسوس، وخالق الحواس التي تدرك معطياته الجزئية.

وإذن فإن التوجه الإسلامي لا يقوم- ولا يمكن أن يقوم- على أساس رفض معطيات الحس والعقل، لأن الإسلام كان أول الداعين منذ العصور الوسطى إلى استخدامها في ملاحظة الظواهر المادية الحسية في وقت كان العالم "المتحضر" فيه سجينا للقياس الصوري الأرسطي، غير أن التوجه الإسلامي في الوقت ذاته لا يتوقف في دراسة الظواهر الإنسانية بصفة خاصة عند حد معطيات الحس وحدها كما يفعل المغرقون في الإمبيريقية، ولكنه يضم إليها معطيات الوحي التي لا يمكن بدونها التوصل إلى فهم "الإنسان" ذلك الكائن المتميز عن غيره من المخلوقات، المتضمن في داخله عالم الغيب متكاملا مع عالم الشهادة، في صورة روح متحدة مع الجسد طوال فترة البقاء على هذه الحياة الأرضية.

وسنحاول في هذا الفصل بيان معالم الطريق لإتمام هذه المهمة، وذلك من خلال استعراض المسلمات الأساسية التي يقوم عليها المنهج العلمي للبحث من منظور الإسلام، مع استجلاء مكانة الوحي ومكانه في علاقته بالعقل والحواس توصُّلا إلى المعرفة "العلمية"، ... ثم ننتقل في الفصل التالي لترجمة متضمنات هذا كله إلى إجراءات محددة تتصل مباشرة بالعمل اليومي الذي يقوم به الباحثون- ألا وهو بناء النظرية من المنظور الإسلامي.

الفصل الخامس

الافتراضات الأساسية التي يقوم عليها البحث العلمي في التصور الإسلامي

أولا : وحدانية الخالق ووحدة الخلق

ثانيا : وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة

ثالثا : تكامل الوحي والعقل والحواس

الفصل الخامس

الافتراضات الأساسية التي يقوم عليها البحث العلمي

في التصور الإسلامي

يقوم البحث العلمي في إطار التصور الإسلامي على مجموعة من الافتراضات أو المسلمات الأساسية التي تضعه- مثله في ذلك مثل أي نشاط إنساني آخر يقوم به المُسلم- موضعه في إطار التوجهات الإلهية في النظر لهذا الوجود ولما وراءه، دون تجاوز للحدود، ودون انفصال تعسفي عن بقية جوانب الحقيقة؛ فلقد رأينا أن التجاوز في تقدير مكانة العلم الوضعي، ثم الفصل بين عالم الحس وعالم الغيب كما لو لم تكن بينهما أية صلة، قد أدت إلي عواقب وخيمة لم تعد بالضرر فقط على البحث العلمي ذاته بل وتجاوزته إلى إلحاق الضرر بالمجتمعات التي تسير في علومها ومهنها وفق ذلك التصور الوضعي.

أما في المجتمع المسلم- حيث يوضع كل أمر في موضعه الصحيح، دون إفراط أو تفريط- فإن كل نشاط إنساني يتوافق ويتناغم مع غيره من الأنشطة بما يؤدي إلى صلاحه في ذاته كما يؤدي إلى صلاح الكل الذي هو جزء منه، ومن هنا فإن العلم والمنهج العلمي في منظور الإسلام يقومان على مسلمات لا تؤدي فقط إلى فاعلية العلوم في الوصول إلى الحقيقة وإنما تؤدي أيضا- بفضل الله- إلى صلاح أحوال المجتمعات، ليس فقط في هذه الدنيا بل وأيضا في الآخرة ... متجاوزة بذلك قصور النظرة البشرية لدور العلم، وموحدة لكل جوانب الوجود في تناغم وتكامل لا نظير له... "صبغة الله ومن أحسن صبغة ونحن له عابدون" (البقرة: ١٣٨).

وفيما يلي نسوق مجموعة من المسلمات الأنطولوجية (الوجودية) والإبستمولوجية (المعرفية) التي تعطي العلم في المنظور الإسلامي أصالته، في إطار الفهم الأشمل لحياة الناس في هذه الدنيا ... وفي صلتها لتي لا تنفصم بحياتهم في دار الخلود، ولقد يختلف الباحثون في صياغة هذه المسلمات فيقدمون فيها أو يؤخرون، أو يفصّلون فيها أو يُجملون، ولكننا نظن أن هناك اتفاقا عاما على مضمون هذه المسلمات بشكل أو آخر-- مع وجود مجال لقدر محدود من الاختلاف مرده اختلافات الرؤية الشخصية والخبرة الفردية، مما يحتمل بعض الأخذ والرد، ولقد استفدت كثيراً في صياغة هذه المسلمات بمجموعة المبادئ التي صاغها إسماعيل الفاروقي وعبد الحميد أبو سليمان (١٩٨٦: ٧٥-١١٧) إضافة إلى ما وجدته عند غيرهما مما يثري ذلك الإطار العام ويزيده تحديدا.

أولا: وحدانية الخالق ووحدة الخلق

إن وحدانية الله سبحانه وتعالى هي محور التصور الإسلامي وذروة سنامه، والإيمان بوحدانية الله هو أول وأهم عامل- على الإطلاق- من العوامل الموجهة لسلوك الإنسان المسلم في كل جانب من جوانب حياته، وفي كل عمل يقوم به دون استثناء، فوفقا لهذا التصور يؤمن المسلم أن الله خالق هذا الوجود ومدبره، ويعرف أنه سبحانه متصف بكل صفات الكمال، وأنه مطلق الإرادة والتصرف في ملكه دون شريك، (ألا له الخلق والأمر) (الأعراف :٥٤)، وهو صاحب الحق الأوحد في تحديد الغاية من وجود جميع الكائنات التي خلقها بعلم وقدرة وحكمة، وصاحب الحق في تحديد القوانين التي تحكم الوجود كله، وإذا كان سبحانه قد أعطى البشر حرية الاختيار، فإن طاعة أمره ونهيه والرغبة في تحقيق مرضاته سبحانه هي أوجب الواجبات عليهم، ثم إنه سبحانه لا ير يد بما يأمر به الخلق إلا الخير لهم، وهو لم يخلق الناس عبثا، وإنما هو رادُّهم إلى معاد، ومجازيهم على أفعالهم.

فإذا تيقن المسلم أن الله سبحانه وتعالى هو خالقه ورازقه، وأنه هو الرؤوف الرحيم الكريم اللطيف الودود، وأنه هو الملك الديان الذي إليه المرجع والمآل، عرف أنه **لا خير في شيء أبدا إلا أن يجيء وفق أمره،** وأنه مصدر كل خير، وأصبح الله وحده موضع تقديسه ومحبته، فلا يفعل إلا ما يرضي الرب ولا يقصد إلا وجهه في كل ما يأتي وبدع- في سعيه لتحصيل الرزق كما في سعيه لتحصيل العلم.

ويترتب على وحدانية الخالق بالضرورة وحدة الخلق، (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) (الأنبياء: ٢٢)، فالكون نظام واحد متكامل لأنه من صنع خالق واحد سرى نظامه وتقديره وعلمه وحكمته في كل جزء منه، والنظام الكوني يتكون من قوانين الطبيعة التي ليست إلا سنن الله السارية في خلقه المادي أو النفسي أو الاجتماعي أو الأخلاقي، وكل كائن يوجد وكل حدث يقع في الكون وفقا لتلك القوانين إنما يتم علي ما قضى به أمر الله وقدرت حكمته، وبما أودع في كل كائن من طبع وقوة، وما خص به كل نفس إنسانية من إرادة وطبع وقوة تمكنها من الأداء والسعي والتغيير وفق ما اقتضت كليات حكمة الله وإرادته.

فالأسباب في هذا الكون هي أسباب وسنن إلهية، مرد وجودها وعلاقاتها وآثارها الكلية إلى الله سبحانه وتعالى، وليس على الإنسان إلا السعي في مناكبها وفق طاقته، وهو مسئول بحسب إرادته وقدرته، وجزاؤه وحسابه على ما كسبت يداه بعد ذلك إلى الله، أما الكليات الإلهية خلف مجمل هذه السنن والأسباب فذلك من أمر الله، وتتعلق بعلمه المطلق الذي لا يحيط به أحد إلا بإذنه إذ يوحي من أمره ما يشاء لمن يشاء ممن اختارهم من الرسل، فهو سبحانه خالق تلك السنن، وهو ذاته متزل الوحي لهداية

البشر لما شاء من تلك السنن، إلي جانب وظيفة الوحي في إرشاد الناس لما ينبغي عليهم فعله لتحقيق مرضاته.

ثانيا : وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة

ويترتب على ما سبق أن "العقل" بما أودعه الله فيه من قوة مدركة للمعاني والأسباب، و "الوحي" الذي أرسل الله به رسله، يتكاملان ويتكاتفان على فهم الغايات والأسباب وعلاقاتهما في هذا الوجود كما فطره الباري وسخره- وهذا يصدق طبعا إذا استقام فهم معنى العقل ودوره، ومعني الوحي ودلالته، وطبيعة التكامل بينهما وصورته.

فالعلاقة بين العقل والوحي علاقة ذات طبيعة خاصة جدا .. علاقة تتطلب حرصا ودقة في التناول إذا أردنا تجنب الوقوع في التجاوز، أو الانسياق وراء ما تهوي الأنفس مما حسُنت صورته وساءت عاقبته، فقد يبالغ البعض في تمجيد العقل بقوله إن العقل أساس في ثبوت الوحي والتسليم به أصلا، فإن كان المقصود بهذا أن العقل أساسي في التكليف بمعنى أن المجنون الذي لا عقل عنده يسقط عنه التكليف، فهذا الاستخدام للفظ مما لا يماري فيه أحد، ولكن أيَّ إيحاء بأن العقل حاكم على الوحي الصحيح فإنه أمر لا يمكن قبوله أو التهاون فيه.

ويرى أهل الاعتدال في الأمر (العلواني، ١٩٨٨: ٢٨) أن العقل وسيلة لإدراك صدق الوحي، لأن الوحي قد قام الدليل العقلي على صحته من خلال الإعجاز والتحدي، فالإعجاز (بكل المعاني المتفق عليها) دليل على صحة القرآن الكريم وصحة نسبته إلى الباري جل شأنه، كما أن التحدي قد أثبت عجز البشر أن يأتوا بمثله أو بعشر سور أو بسورة من مثله، بما لا يدع مجالا لأي شك في نسبته إليه سبحانه، وإذن فالإيمان بالله والرسول والكتاب بالنسبة لنا تمثل "حقائق موضوعية ... هناك أدلة عقلية على صحتها، فهي ليست مجرد دعاوى اعتقادية بل هي إيمان يقوم على علم" (العلواني: ٣٣).

ولكن التساؤل الذي قد يثار هنا إضافة إلى ذلك هو : هل النظر في الأدلة العقلية المثبتة لصحة الوحي أمر عقلي بحت؟ أم أن النظر العقلي شرط "ضروري" وإن لم يكن "كافيا" وحده لحصول اليقين؟ إن من ينظر في الآيات الكريمة التي تتعرض لقضايا الإيمان بالوحي يجد أنها تربط بين أمور "عقلية" أساسا كالتدبر والتفكر، وبين أمور "وجدانية" كالخوف والتقوى، وأمور "روحية" كرجاء النشور أو حضور القلب الذي يتأثر بنوع "السلوك" ... ، تأمل مثلا الآيات الكريمة :

١ - (وتركنا فيها آية للذين يخافون العذاب الأليم) (الذاريات ٣٧).

٢ - (أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون نشورا) (الفرقان ٤٠).

٣ - (إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) (ق ٣٧).

٤ - (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) (محمد ٢٤).

٥ - (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) (المطففين ١٤).

فهذه الآيات الكريمة تربط بين الإدراك والوجدان والتروع، وكأن فيها إشارة لا تخفي إلى أن قضايا الإدراك في المنظور الإسلامي ترتبط بطريقة ما بقضايا الوجدان بل والسلوك أيضا، وبلغة أخرى فإن القلب إذا صفا وزكا، يفتح الطريق أمام العقل المتأمل المتدبر المتوازن، لإدراك صحة الوحي والإيمان بحقائقه، وكلاهما يتطلب استقامة في السلوك واعتدالا في القصد حتى يبلغ مبلغه.

ومن جهة أخرى فإننا نجد الآيات القرآنية وإن دعت في مواضع عديدة إلى إعمال الحواس كالسمع والبصر كوسائل للإدراك الحسي، فإنها تشير أيضا إلى أن الحواس وحدها ليست كافية للمعرفة الكاملة المحققة (لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها) (الأعراف: ١٧٩). (فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور) (الحج : ٤٦).

وهذا كله يشير بوضوح إلى عدم إمكان الفصل المصطنع في المنظور الإسلامي بين الجوانب الإدراكية "المعرفية" للإنسان الباحث عن المعرفة وبين بقية جوانب أو مكونات وجود الإنسان من النواحي الوجدانية والروحية والسلوكية، وأن هذا الفصل إن صح في دراسة الوجود المادي المشاع للمؤمن والكافر، فإنه مستحيل في دراسة النفس الإنسانية (المتضمنة بطبيعتها لجوانب غيبية) أو دراسة الترتيبات المجتمعية المرتبط بها تكاليف تمتد نتائجها وآثارها من الحياة الدنيا إلى الآخرة.

"والعلم" عند المسلم إذن هو ثمرة لتوجيه "الوحي" للعقل حتى يستطيع إدراك كليات الكون على حقيقتها التي يعلمها الله، ليقوم "العقل" بدوره بتوجيه مدركات "الحواس" وإضفاء المعنى عليها، وبهذا يقوم في الإسلام نسق المعرفة الواحد، لفهم الحقيقة الواحدة، التي خلقها الإله الواحد.

فالوحي يوجه العقل في المجالات التي تخرج عن قدرته على المعرفة والإحاطة والإدراك، وتتمثل تلك المجالات أولاً في كل ما يتصل بعالم الغيب الذي يعتبر هو النظام المعرفي الحاكم على عوالم المعرفة كلها، على أساس أن عالم الغيب هو عالم البقاء والدوام في حين أن عالم الشهادة عالم زائل فان، كما تتمثل ثانياً في كليات عالم الشهادة من حيث إضفاء المعنى على المدركات الجزئية لذلك العالم من جهة، ومن حيث ربط تلك المدركات- مرة أخرى- بعالم الغيب.

أما العقل فدوره هو توجيه الملاحظات أو المشاهدات الحسية بشكل يضفي عليها شيئا من المعنى حتى تتيسر الحياة البشرية حتى لأولئك الذين لم تصلهم رسالات الرسل، وإذا كان هذا وحده يُعد كافيا في فهم الظواهر غير الإنسانية، إلا أنه لا يكفي لفهم الظواهر الإنسانية المتضمنة في صميم بنائها مكونات تنتمي إلى عالم الغيب (الروح)، ذلك أن تلك الظواهر الإنسانية تتطلب أن يتم تفسير

المشاهدات الحسية المتصلة بها من خلال معطيات العقل المؤمن الذي يستقي المعنى ليس فقط من كليات عالم الشهادة وإنما- وهو الأهم- من صلة معطيات عالم الشهادة بعالم الغيب.

وبلغة أخرى فإنه إذا كان العقل هو وسيلة الإنسان للإدراك وطلب الأسباب وتنظيم الملاحظات الحسية، فإن الوحي المترل من عند الخالق الحكيم مقصوده هداية الإنسان واستكمال إدراكاته، من خلال تحديد غايات الحياة الرشيدة للإنسان وتحديد مسئولياته في هذه الحياة، ووصل إدراكه الجزئي بالمدركات الكلية فيما وراء الحياة الدنيا، وبيان المفاهيم الإنسانية والاجتماعية اللازمة لتمكين العقل والإرادة الإنسانية من حمل مسئولياتها وفق الغايات المحددة لها في هذه الحياة-- ذلك أن العقل الإنساني رغم مكانته وكل إمكاناته، يظل محدودا وجزئيا يعتمد الاستقراء وتراكمات المعرفة والخبرة لأداء دوره، ومن هنا فقد جاء الوحي لإمداده بالمدركات الكلية حول الكون وموضع الإنسان منه ومهمة وجوده، والقواعد الأساسية لعلاقاته الاجتماعية حتى يستقيم الأمر وفق المراد الإلهي من خلق هذا الوجود وكل ما فيه، وإلا تاه البشر وراء منتجات عقولهم المحدودة بطبيعتها بحدود خبراتهم، بل والمتأثرة بما تهواه أنفسهم، مما لا يمكن أن يؤدي في النهاية إلا إلى الضلال- صحيح أن العقول والحواس ستكون قادرة تماما على إدراك الكثير من الأمور الجزئية الصحيحة، ولكن -في الحساب الختامي- فإن البشر المعتمدين لعقولهم وحدها دون هداية من الوحي يكونون كمن يكسب معركة ويخسر الحرب كلها، إذ يفرحون بما عندهم من العلم ويغفلون عن الأبعاد الأشمل للوجود (فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) (غافر: ٨٣).

ثالثا: تكامل الوحي والعقل والحواس

رأينا فيما تقدم أن نظرية المعرفة في الإسلام تقوم على وحدة الحقيقة المستمدة من وحدانية الله، الذي يملك الحقيقة الكاملة سواء في ذلك الحقائق اليقينية التي يوحي بها إلى رسله لإرشاد عباده، أو الحقائق الاحتمالية التي تُركت لاجتهاد البشر في اكتشاف السنن الكونية، **ولا يمكن أن يكون ما يوحي به الله سبحانه مختلفا عن الحقيقة الكونية الثابتة، لأنه خالق الحقائق كلها،** ولقد رأينا أن الوحي لم يقتصر فقط على الإخبار عن حقيقة وجود الله وصفاته، أو التعريف بما وراء هذا الوجود من مغيبات، ولكنه يرشدنا أيضا إلى جوهر القوانين الطبيعية والسنن الإلهية التي يسير الكون وفقا لها، كما يرشدنا إلى الغاية منها وبالتالي فإننا نستطيع أن نتوقع التطابق التام بين ما نصل إليه من مشاهدات حسية محققة وبين ما يأتي به الوحي من حقائق يقينية.

وإذن فإن هناك استحالة لوجود تناقض "حقيقي" بين معطيات الوحي الصحيح ومعطيات العقل والحواس، ولكن من الممكن وقوع تناقض "ظاهري"، قد يرجع إلى نقص فهمنا أو قصور تفسيرنا لمعطيات الوحي، كما قد يرجع إلى أخطائنا المنهجية أو أخطائنا في قياس المتغيرات في مشاهداتنا الحسية، وهذا يقتضي منا في حالة ظهور أي تناقض من مثل هذا النوع بين الوحي الصحيح والمشاهدات الواقعية أن نقوم بمراجعة مدى دقة فهمنا للوحي من جهة، وأن نستوثق من جهة أخرى من سلامة كليات وجزئيات إدراكنا لحقائق الواقع، فالذي يحدث أحيانا أن الباحث حال قيامه بالبحث عن السنن والقوانين الكونية قد يتوهم أو يظن أنه قد أمسك بالحقيقة في حين أنه مخطئ، مما يخلق تعارضا في الذهن بين معطيات الوحي ومعطيات العقل والحس، ويكون على الباحث هنا -إذا كان نزيها ومخلصا في بحثه عن الحقيقة- أن يعاود النظر في معطياته ويتفحصها من جديد؛ ولا يمكن إلا أن يصل في النهاية إلى تجلية الحقيقة وإدراكها وحل التناقض الموهوم بين مفاهيم الوحي ومسلماته وبين مدركات الواقع ومشاهداته.

فمنطوق الوحي في أي أمر لا بد أن يمثل الحق في شأن ذلك الأمر، والإدراك العقلي والمشاهدة الحسية السليمة لا يمكن إلا أن تؤيد منطوق الوحي، ولكن "الإدراك الإنساني" لمفهوم الوحي في أي أمر بعينه، في أي لحظة بذاتها يكون جزئيا ويحتمل الخطأ، ومن هنا فإن حل ذلك التناقض الظاهري لا يكون بالانتصار العاطفي لأحدهما على الآخر، وإنما الباحث المسلم شأنه أن يتحلى بالتواضع والإخلاص والتريث، ثم إن عليه أن يدير دفة الحياة في ذلك الأمر وفق القيم الإسلامية الأساسية التي تتعلق بها المصلحة فيما يخص الموضوع، حتى يتسنى في النهاية تصحيح "فهم" منطوق الوحي في الأمر أو تصحيح وجه إدراك الحقيقة العقلية والحسية في القضية التي تتم دراستها.

وبلغة أخرى فإن الباحث أو متخذ القرار المسلم إذا واجهه مثل ذلك الموقف الذي يختلف فيه منطوق الوحي أو إدراكنا له في أي لحظة عما توصلنا إليه في دراستنا القائمة على المشاهدة الواقعية يكون أمامه حال انتظار تجلي الحقيقة وحل التناقض الموهوم أحد موقفين:

١ - أن يتخذ قراراته ويضع خططه في ضوء ما توصلت إليه الدراسات الواقعية، رغم علمه بأن عملية البحث تمر في عدد من الخطوات التي ترد على كل منها احتمالات الخطأ (بدءا من غموض تحديد المشكلة، وقصور تعريف المفاهيم، إلى عدم ملاءمة المنهج أو الاستراتيجية المستخدمة في دراسة المشكلة، ثم ضعف صدق وثبات أدوات البحث، ثم المشكلات المحيطة بعملية جمع البيانات، ومخاطر الإقرار اللفظي للمبحوثين، ثم ضعف صدق وثبات التصنيفات، ومشكلات تمثيل العينة لمجتمع البحث، ومشكلات الاستنتاج الإحصائي .. إضافة إلى المخاطر التي تهدد الصدق الخارجي لنتائج البحث كله، وغير ذلك من احتمالات الخطأ التي لا تخفي على كل خبير بتصميم أو بتقويم البحوث).

٢ – أن يتخذ قراراته ويضع خططه في ضوء أفضل ما يشير إليه فهمنا لمنطوق الوحي، وذلك على أساس اليقين بأننا ما أوتينا من العلم إلا قليلا، وأن العلم هو نوع من الرزق الذي يفتحه الله على خلقه بقَدَر، وأن ما كان من العلم مقترنا بالوحي فإنه أقرب احتمالا للصواب من ذلك العلم الجزئي المشوب بالأخطار التي أشرنا إليها آنفا.

ومن الطبيعي أن الباحث المسلم ومتخذ القرار المسلم ليس أمامهما إلا اختيار البديل الثاني، انتظارا لوضوح مصدر التناقض وحل التعارض الظاهري، ليتقدم البحث العلمي من جديد بعد ذلك في الاتجاهات التي تكشفت، ليضيف إلي معرفتنا المتكاملة ... وهكذا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ومن الواضح أن تحقيق ما بيناه من مسلمات ومبادئ في واقع العمل اليومي للباحثين في نطاق العلوم الاجتماعية يتطلب نظرة جديدة لطبيعة النظرية في صلتها بالمشاهدات الإمبيريقية، في إطار ما أسميناه "بثورة التنظير" في العلوم الاجتماعية، وهو ما نعود لبيانه تفصيلا في الفصل التالي.

الفصل السادس

بنـــاء النظريـــة
فـــي ضـــوء التصـــور الإســـــــلامي

أولاً : مكان "النظرية" من بناء العلم

ثانياً : النظرية ومكوناتها

ثالثاً : ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية

الفصل السادس

بناء النظرية في ضوء التصور الإسلامي

لقد انتهينا في الفصول السابقة إلى أن المنهج العلمي للبحث الذي نجح نجاحا باهرا في دراسة الظواهر الطبيعية المادية قد فشل فشلا ذريعا عند تطبيقه بنفس صورته ومسلماته التقليدية في دراسة الإنسان والنظم الاجتماعية. كما انتهينا في الفصل السابق إلى أن دراسة سلوك الإنسان والترتيبات المجتمعية التي ينشئها لتنظيم حياته تتضمن مستوى جديدا من الظواهر المؤثرة والفاعلة، هي الجوانب الروحية والدينية التي ترتبط بمستوي آخر من الوجود المتجاوز لحدود الزمان والمكان المألوفة لنا في هذه الحياة الدنيا، وأوضحنا أن الخروج من دائرة الأزمة التي تواجه العلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية اليوم يتطلب تكاملا حقيقيا بين مصدرين من مصادر المعرفة هما الوحي والوجود، أو آيات الله المتلوة وآياته المجلوة. كما بينا أن مهمة الوحي مزدوجة:

١ - فالوحي يمدنا بالمعارف اليقينية (بعد التحقق من صدق الوحي بالأدلة العقلية المقرونة بالطهارة القلبية والاستقامة السلوكية) حول **ما وراء هذا الوجود وما يتجاوز أبعاد الزمان والمكان، وما يضع "الحدود العليا" والضوابط النهاية لكل ما يجري فيه،** مما ليس العقل والحواس مؤهلين- وحدهما- لإدراك وجه الحق فيه دون هداية، فالعقل رغم كل قوته التأليفية والإبداعية يظل محدودا بحدود الاستقراء وتراكمات الخبرة، كما أن الحواس رغم قوتها الاستقبالية الإحاطية تظل قادرة فقط على استقبال المنبهات الجزئية المحسوسة وحدها، دون مطمع حتى في إدراك المثيرات الصادرة عن موجودات أخرى لا تدركها الحواس في هذا الوجود.

٢ - كما أن الوحي يمدنا أيضا بمعارف يقينية حول **كليات السنن الإلهية السارية في هذا الوجود** خصوصا ما اتصل منها بالكائن المكرم المستهدف بهداية الوحي والمسخر له هذا الوجود- ألا وهو الإنسان، ولقد ذكرنا لفظ "معارف" في بداية هذه الفقرة لكي نشير إلى أن استكناه تلك السنن الكونية- حتى ما اتصل منها بالإنسان والتجمع البشري- يظل يترك مجالا لعمل المشاهدات الحسية المرشَّدة بعمل العقل واجتهادات البشر.

فإذا سلمنا بكل ما سبق، وأدركنا ضرورة التكامل بين الوحي والعقل والحواس في دراسة الإنسان والمجتمع وفي الجهود التي تستهدف إصلاحهما، فإن المهمة المتبقية أمامنا هي النظر في **الكيفية التي يتم بها الجمع بين هذا المصدر المتسامي للمعرفة من جانب، وبين عمل العقل والحواس من جانب آخر.**

لقد توصل العلم الحديث بعد جهد جهيد إلى الطريقة الصحيحة للجمع بين عمل العقل من جانب وعمل الحواس من جانب آخر؛ ولم يأت الأمر سهلا أو هينا، فلقد وُجد خلال تاريخ المنهج العلمي الطويل من تطرفوا في الانحياز لدور العقل وحده في العلم والمعرفة ممن يسمون بالعقلانيين Rationalists، ومن تطرفوا في الانحياز لدور الحواس وحدها ممن يسمون بالإمبيريقيين أو الحسيين Empiricists، ولقد احتدم الصراع بينهما طويلا إلى أن أصبح هناك اقتناع كبير اليوم بأن لكل من العقل والحواس دوره ومكانه الذي لا يمكن المماراة في أهميته في الوصول إلى الحقيقة، وإن وجُدت جيوب للمقاومة هنا وهناك، أو وجُد من يميلون إلى جهة هذا الطرف أو ذاك دون أن يصرفهم ذلك عن اعتماد الطرف الآخر كشريك مشروع.

ويظهر هذا التوفيق بين عمل كل من العقل والحواس بأجلى صورة فيما تحتله "النظرية Theory" اليوم من مكانة في بناء العلم الحديث، ذلك أن "النظرية" قد أصبح ينظر لها على أنها البوتقة التي تجتمع فيها وتتسق المشاهدات المحققة والتعميمات الإمبيريقية مع التفسيرات المستمدة من عمل العقل عندما يحاول أن يضفي المعنى على تلك المشاهدات الجزئية.

فإذا جئنا اليوم لنطالب بإضافة "الوحي" إلي الصورة التي استقرت أو كادت لتكامل الحواس والعقل، فإن الأمر يتطلب إعادة بذل الجهد من جديد لصياغة مخطط بناء العلم بالشكل الذي يتلاءم مع وصول هذا القادم الفريد من نوعه ! ألا وهو وحي السماء. وقد يتصور البعض أن هذا يتطلب هدم كل ما ورثناه ثمرات من جهود أجيال من العلماء الذي أسهموا في إقامة صرح المنهج العلمي التقليدي، أو أننا نحاول أن ننتقضه من أساسه، ولكن هذا المنحى أبعد ما يكون عن توجه الإنسان المسلم.

إن علينا أن ندرك أن التأصيل الإسلامي لمنهجية البحث العلمي ليس "حركة انقلاب" علمي لا هم لها إلا اقتلاع النظام أو التوجه السابق لمصلحة القائمين بالانقلاب- وبصرف النظر عن الأهداف أو الغايات العليا التي غالبا ما تضيع في الركام، ولكنه يستهدف ما يشبه أن يكون "ثورة علمية" تضع الغايات العليا للبحث المخلص عن الحقيقة نصب الأعين، وتستهدف أساسا تصحيح المسار بعد أن عكّر ركام الملابسات التاريخية والمكانية والثقافية صفاءه.

وسنرى فيما يلي أن ترجمة هذه الثورة العلمية المأمولة في الحياة اليومية لرجال العلوم الاجتماعية يتطلب إعادة النظر في قضية بناء "النظرية" في تلك العلوم، وذلك راجع بطبيعة الحال إلى الدور المحوري الذي تلعبه النظريات في بناء العلم، وهذا لا يتطلب الانتقاض على ما هو صحيح وكاف من عناصر هذا البناء، بقدر ما يتطلب استبعاد ما ثبت عدم فاعليته، أو ما تبين تعارضه مع مطالب البحث المتجرد عن الحقيقة-- مع استكمال البناء بما تبين لنا مما سبق أهمية إضافته.

أولاً : مكان "النظرية" من بناء العلم

يكاد ينعقد الإجماع عند المشتغلين بمناهج البحث في العلوم الاجتماعية على أن "**هدف العلم هو بناء النظريات**" (Turner, 1978:24) وأن النظرية "هي المنتج النهائي للنشاط العلمي" (Dawis: 468) ، وأن "أي مناقشة للعلم لا يمكن أن تكتمل دون إشارة إلي المكان المحوري الذي تشغله النظريات فيه..." (Abrahamson, 1983: 14) ويكرر كيرلنجر في أحد مؤلفاته المعروفة (Kerlinger, 1979: 16, 280) التأكيد مرة بعد مرة أن "الهدف الأساسي للعلم هو التوصل إلى النظريات ... وهو اختراع وإيجاد تفسيرات صحيحة للظواهر الطبيعية ... فالعلماء يقدرون النظريات تقديرا كبيرا، ولهم كل الحق في ذلك، فتقديرهم منطلق من أهداف العلم، ذلك أن النظرية هي الأداة التي يُعبَّر من خلالها عن تلك الأهداف، وبناء على ذلك فإنه لا هدف للعلم إلا النظرية أو (ما يتأتى من خلالها من) الفهم والتفسير".

ويتفق العلماء على أن غاية العلم هي الفهم Understanding والتفسير Explanation والتنبؤ Prediction، فيقول كينيث بيلي أنه يمكن "تعريف التنظير بأنه عملية "تستهدف" التوصل إلى تفسيرات وتنبؤات بالظواهر الاجتماعية، ويتم ذلك عادة عن طريق الربط بين (الظاهرة) موضوع الاهتمام ... وبين بعض الظواهر الأخرى" (Bailey, 1987: 32-33) ولكن هناك من يرى أن "التنبؤ لا يمثل هدفا من أهداف العلم بقدر ما يعتبر أداة لاختبار النظريات" (Dawis: 468)، وهي قضية خلافية بين علماء المناهج.

ويوضح روبرت دوبين في كتابه الشهير حول "بناء النظريات" (Dubin, 1978: 57)، أن السبب في احتلال النظرية لهذا المكان المحوري من بناء العلم يرجع إلى أن الباحث عندما يقوم بملاحظة "شريحة" من هذا العالم المحيط به فإنه يحاول- من خلال النظرية- إضفاء شيء من الترتيب أو التنظيم على ذلك الخضمّ المضطرب المائج من المثيرات التي تأتيه من عالم الخبرة الحسية، وكذلك فإن الأساليب التي يستخدمها المنظّر لتحقيق ذلك الترتيب إنما هي أمور محلها "عقل" الباحث نفسه، ومعنى ذلك أن "موقع النظرية (أو مكانها) هو العقل البشري" وأن الحاجة إلى التنظير محلها العقل، فالخبرات الواقعية "تمر خلال الحواس وتسجَّل في العقل" الذي يقوم بفرزها وتصنيفها وترتيبها وفقا لمنطق مركب –أيضا- في داخل العقل.

وقد يتصور البعض أن المشاهدات الواقعية المحققة أو ما يسمى أحيانا بالحقائق الإمبيريقية Empirical Facts قادرة على أن تتحدث عن نفسها بنفسها، وأنها يمكن أن تزودنا "بالمعرفة" العلمية النهاية حول الظواهر التي تهمنا دراستها، وأن النظريات لا تخرج عن كونها مجرد تجميع لتلك الحقائق، ثم

الربط بينها بطريقة آلية أوتوماتيكية ولكن الأمر على خلاف ذلك تأكيدا. يقول كينيث هوفر (Hoover, 1980: 64) إن الصورة الشائعة لدى الكثيرين عن العلم تتمثل في قيام الباحثين بتجميع نتف من المعلومات من خلال دراساتهم واستقصاءاتهم، ثم نَظْم تلك المعلومات الجزئية معا وتحويلها إلى نظريات، كما يتصور هؤلاء أن اختبار النظريات إنما يكمن في التأكد مما إذا كانت تلك النظريات تفسر ما هو معروف عن تلك الظواهر أم لا، ولكن الواقع كما يقول هوارد (Howard, 1985: 257) هو أن "الحقائق الإمبيريقية يمكن أن تستخدم في تدعيم عدد كبير من المواقف النظرية المتناقضة ..." ومن هنا فإن الصلة بين الحقائق الإمبيريقية والنظريات ليست صلة متينة كما قد يتبادر إلى الذهن، بل إن الأمر على العكس من ذلك، فإن "المشاهدات الواقعية في العلم تعتمد في الحقيقة على النظرية"، ويتساءل هوارد بعد ذلك قائلا أنه إذا كانت "الحقائق الصلبة" لن يمكن استخدامها بنجاح أبدا لحسم الخلاف بين النظريات المتصارعة وترجيح كفة واحدة منها فكيف إذن يتم الاختيار بين النظريات، ويجيب على ذلك مستشهدا بقول ماكمولين "إن تقدير قيمة النظريات أقرب في جوانب هامة منه إلى إصدار الأحكام القيمية منه إلى الاستنتاج المحكوم بقواعد صارمة على الصورة التي تسلم بها تقاليد فلسفة العلم الكلاسيكية".

ويدلل ماكمولين على صحة رأيه قائلا "إن حقيقة كون عملية تقدير قيمة النظريات هي صورة متطورة من إصدار الأحكام القيمية يمكن أن تفسر لنا ظاهرة من أوضح سمات العلم .. المستمرة والمنتشرة في العلم على كل المستويات .." ألا وهى الخلاف والنزاع المستمر بين العلماء Controversy، فلو صح التصور التقليدي للعلم لكانت هناك طريقة واضحة محددة تحسم الخلاف بين النظريات وتوصلنا إلى "أفضل نظرية" ينبغي على العلماء الالتزام بها، ولكن الأمر ليس كذلك كما هو مشاهد من استمرار نفس النظريات المتصارعة في الساحة دون حسم.

ويتفق أبرا هامسون (Abrahamson: 15-16) مع هذا الرأي موضحا أن النظريات توجه البحوث في مرحلة "صياغة المفاهيم والقضايا التي تبدو ذات أهمية" في إطار ذلك الفهم النظري، "ولكن تأثير النظرية على البحوث لا يتوقف عند هذا الحد، فالنظرية تواصل بعد ذلك تقديم الإطار النظري الذي يتم في ضوئه تقويم النتائج .. فالحقائق كما يقول آكرمان وبارسونز لا تفرض إطار (نظريا) لتفسير نفسها، ولكن ذلك الإطار ينبغي أن يأتي من عقل يقوم بالتحليل ..."، ويواصل أبرا هامسون استشهاده بتالكوت بارسونز وتشارلز آكرمان إذ يقرران أن "الواقع ذاته شديد التعقيد والتداخل ... ولكي نصل إلى فهم أي جزء منه فإننا نضع لأنفسنا حدودا Boundaries، ومعنى هذا أننا نركز فقط على قطاع محدود من الواقع، ثم إن علينا أن نختار بعض الأجزاء فقط من بين ما اقتطعناه لكي نركز عليه، وفي معظم الأحوال فإن الأطر النظرية هي التي تقدم لنا المعايير التي يتم في ضوئها استخلاص تلك

الأجزاء من عالم الواقع، وعملية الاستخلاص هذه لا بد أن يكون لها حتما آثار عميقة على ما سوف نراه أو نشاهده، ومن هنا فإن كل تصور نبدأ به (بحثنا) سوف يقودنا إلى نتائج مختلفة، وعلى الجانب الآخر من المعادلة فإن كل تصور نظري سيقودنا إلى إغفال بعض جوانب الموقف الكلى، والتي قد يثبت لنا فيما بعد أنها كانت أهم الجوانب التي كان يجب أخذها في الاعتبار".

وإذا كنا قد رأينا مع هوفر، وأبراهامسون ثم مع هوارد، وبارسونز وآكرمان، أن العلاقة بين النظرية والحقائق الإمبيريقية تقوم على التأثير المتبادل بين معطيات الحواس ومعطيات العقل، وإذا كان قد تبين لنا أن الحقائق الإمبيريقية –رغم الثقة الكبيرة التي يوليها لها المنظور العلمي التقليدي– يتم التوصل إليها أصلا في إطار محدود ومحصور بحدود الأطر التصورية للنظرية (الصريحة أو الضمنية) التي توجه تفكير الباحث، فإن هذا يعني أنه **لا وجود لحقائق إمبيريقية ذات معنى إلا أن تكون منطلقة من إطار نظري مفروض عليها اختيارا وتفسيرا.**

ويزداد الأمر وضوحا إذا ناقشنا ما قد أصبح مسلما به الآن من أن أي نظرية إنما تقوم على مجموعة من "الافتراضات" Assumptions التي قد لا تقبل الاختبار في الواقع الإمبيريقي، يقول نان لين مثلا في كتابه الشهير عن أسس البحث الاجتماعي (Nan Lin: 17-18) "إن من المهم أن نشير إلى أن النظرية تكون مبنية دائما على مجموعة من الافتراضات ... التي تضع الحدود التي تصدُق في ظلها النظرية، ولكننا في العلوم الاجتماعية كثيرا ما نجد نظريات دون تحديد للافتراضات التي تقوم عليها، مما قد يؤدي إلى الخلط والاضطراب عند اختبار النظرية أو تطبيقها، حيث لا نعرف ما إذا كان فشل النظرية راجعا إلى أنها أصلا "ليست نظرية جيدة" أو ما إذا كان مرجع الفشل هو تطبيقها في موقف معين مخالف للافتراضات التي بنيت عليها .. وهذه الافتراضات (بالطبع) ليست مطروحة للاختبار، لأن هناك اعترافا بأنها تكون صحيحة في بعض المواقف ولا تكون صحيحة في مواقف أخرى".

ويعطينا الأستاذ لين مثالا بالافتراضات التي تقوم عليها النظرية البنائية الوظيفية في علم الاجتماع، فيذكر أن رالف داريندورف قد أوضح أن هذه النظرية تقوم على الافتراض بأن كل مجتمع إنما يتسم بالاستقرار النسبي والتكامل النسبي بين عناصره، وأن كل عنصر يسهم إيجابيا في استقرار المجتمع، وأن تماسك المجتمع مبني على أساس من الاتفاق أو الإجماع بين أعضائه، ثم يبين لين أنه في أي حالة توجد فيها مخالفة لهذه الافتراضات أو لبعضها فإن النظرية تفقد صدقها، وبلغة أخرى فإن البنائية الوظيفية ينبغي تطبيقها وقبولها فقط في المواقف التي تطابق المواصفات التي تحددها تلك الافتراضات.

وإذا كان الخلاف بين داريندورف والوظيفيين خلافا يدور في نفس الفلك الثقافي العام للثقافة الغربية، أو خلافا في داخل العائلة– كما يقولون– بين من يركزون على الاستقرار والإجماع وبين من يركزون على التغير والصراع، فإن هوفر (Hoover: 74-75) يقدم لنا مثالا يتجاوز نطاق الثقافة

الواحدة، فيبين لنا أثر التنشئة والتشكيل الثقافي والحضاري للعلماء، قائلا إن ثقافة المجتمع الأمريكي التي تشكل وتدعم الولاء لنظام اقتصادي/سياسي رأسمالي قد أدت إلى أن الكثيرين من رجال العلوم السياسية وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد قد أخذوا ذلك النظام على أنه يمثل المعيار The Norm الذي يحدد معالم ما يعتبر "مجتمعا سوياً"، ومن هنا فإنهم قد رفضوا كل أنماط السلوك التي لا تتمشى مع نظام السوق الحر، وصنفوها في فئات تحط من قدرها على اعتبار أنها أنماط سلوكية انحرافية، أو غير منتجة، أو سلبية، ومن الواضح أن هذه "الصفات مستنبطة في الحقيقة الواقعة من نظرية أشمل تقوم على صواب نسق اقتصادي سياسي معين" هو النسق الأمريكي، وبطبيعة الحال فإن من ينطلق من مثل هذه الافتراضات المحدودة بحدود تلك الثقافة سيكون من اليسير عليه- كما يقول هوفر- أن يثبت أن أي فرد يتصرف بدوافع غير دوافع الذاتية المادية هو شخص قد... "ساء تكيفه" أو أنه يسلك بطريقة "غير عقلانية" أو أنه "بحاجة إلى العلاج" أو أنه حتى قد "يستحق الحجْر عليه"!.

ويؤكد أحد المتخصصين في العلوم السياسية نفس المعنى فيقول إن "معظم رجال العلوم السياسية الغربيين وإن اتخذوا سمت الحياد القيمي الصارم فإنهم يؤكدون تقديس الديمقراطية الليبرالية الغربية، وتركيزها الخالص على تحقيق الربح إلى أقصى حد ممكن ... والمعرفة التي تقدم لنا بهذه الطريقة ليست محايدة ولكنها منصهرة بطريقة خفية مع خصائص وشخصية الحضارة الغربية" (Moten: 159).

ولكن كل هذه النتائج الخطيرة المترتبة على ذلك الوضع المتميز للنظرية في إطار التصور الوضعي للعلم (الذي لا يقبل بغير المشاهدات الحسية مضافا لها التفسيرات الظنية) بدءا من تأثر الحقائق الإمبيريقية... اختيارا ثم تفسيرا ... بالإطار النظري الموجّه للبحوث التي تم التوصل لتلك الحقائق من خلالها، إلى وجود افتراضات ضمنية لم (ولا يتوقع أصلا) أن يتم اختبارها- تلك النتائج الخطيرة (التي تشترك فيها العلوم الاجتماعية مع العلوم الطبيعية) تهُون كلها إلى جوار التأثير الذي تحدثه "نظريات العلوم الاجتماعية" بالذات على حياة الأفراد والمجتمعات بصفة عامة، فلقد تبين لرجال العلوم الاجتماعية بصفة خاصة أن النظريات كما توجه البحوث وتؤثر في تفسير نتائجها، فإنها تؤدي إلى "تشكيل المجتمعات على صورتها"!

فلقد أوضح جورج هوارد (Howard: 262:263) أن بعض فلاسفة العلم قد بدأوا يتبينون بشكل متزايد أنه إذا كان تقدم العلم يتم من خلال ازدياد قدرة النظريات على تفسير الظواهر الموجودة في الواقع، فإن الأدق من ذلك أن نقول إن تقدم العلم إنما يتم من خلال "خلق" نظريات أفضل وليس "اكتشاف" نظريات أفضل، ... ويقصد هوارد بذلك أن العلماء إنما يبتكرون النظريات التي يرون أو يظنون في ضوء خبراتهم وقيمهم وتصوراتهم المستمدة من ثقافتهم المحلية أنها تمثل الواقع دون أن تتوفر "للواقع" القدرة على مقاومتهم، بل الأصح أنه يتشكل بتلك الرؤية.

ويقول هوارد أن شكل النظرية وخصائصها تتوقف إلى حد كبير على الخصائص الذاتية لمبدعها، "فالسلوك الإنساني الذي تحاول النظرية تفسيره يمكن أيضا أن يتغير استجابة لما توجه إليه النظرية ذاتها.. ومن هذا المنظور فإننا ننظر إلى علماء النفس على أنهم عوامل في تشكيل حياة البشر .. وأن عليهم أن يعترفوا ويتقبلوا بمكان القيم في جهودهم"، ويضرب هوارد مثالا بالدراسات التي أجراها ستانلي ميلجرام Milgram حول طاعة السلطة المتعسفة، وهي دراسات تعرضت لنقد شديد من حيث أنها تتضمن قبولا بمبدأ الطاعة للسلطة ولو كانت متعسفة، وفحوى هذا النقد الواسع النطاق هو أن معظم الناس يتفقون على أن "الأفضل ألا يطيع الناس السلطة في مثل تلك الظروف".

ويضيف هوارد أننا لو أخذنا بالمنظور المحمَّل قيميا الذي ندعو إليه لكان علينا أن نتجه في بحوثنا في اتجاهات أخرى مخالفة لدراسات ميلجرام لنبحث مثلا قضايا كالآتية: ما هي الظروف التي تساعد الأفراد على رفض المطالب غير المعقولة لذوي السلطة، ... وما هي الخطوط التي يسير فيها التفكير والتي تؤدى بالشخص إلى تحدى السلطة، ... ثم كيف يمكن تصميم برامج تدريبية لتنمية أنواع التفكير الذي يساعد الأفراد على "عدم" الإذعان للسلطة الغاشمة، وما هي العوامل التي كان لها أثرها في تربية أولئك المذعنين للسلطة حتى نترجمها في توصيات تتبع في تربية الأطفال على خلافها.

وفي اتجاه مواز لذلك الاتجاه تماما في محيط مهن المساعدة الإنسانية نجد أن ويتكين وجوتشوك (Witkin & Gottschalk: 218-9) يقرران أن "النظريات الاجتماعية إنما هي تعميمات مجردة، تساعد على تحديد الخبرة البشرية وإعطائها شكلها، وتلك النظريات تنبت في إطار جماعات من الأفراد الذين تجمعهم أهداف وقيم وأنشطة ومصالح مشتركة، والذين يقومون في ضوئها ببناء "نظام للحقيقة" خاصا بهم، وهم (بهذا) يقدمون التفسير والتوجيه الأخلاقي والترابط للخبرات الحياتية للناس".

ويرتب المؤلفان على هذا نتائج كثيرة يهمنا منها أن أصحاب أي نظرية ينبغي عليهم أن يبرزوا بوضوح المنطلقات التاريخية والثقافية والاقتصادية والسياسية التي تنطلق منها تلك النظرية، مما يكون له أثر تحرُّري، إذ يعطي الفرصة لكشف وتعرية الحقائق الموروثة المأخوذة دون تمحيص بما يفتح المجال أمام قبول أطر تصورية بديلة، كما يتيح الفرصة لإجراء بحوث تسير في اتجاهات غير الاتجاهات التقليدية، ويعطي المؤلفان مثالا على ذلك بقولهما أنه بدلا من تركيز بحوث الخدمة الاجتماعية على الفقر وما يرتبط به من نقائص لدى الفقراء، فإن الباحثين يمكن مثلا أن يهتموا بالآثار الاجتماعية والهدامة التي تترتب أيضا على الغنى الفاحش، كما قد يوجهون دراساتهم نحو استقصاء ما تتضمنه النظريات السياسية والاقتصادية من تبرير نظامي للأنانية علي أنها أمر مشروع في هذه المجالات.

ومما سبق يتبين لنا بوضوح أن النظرية "العلمية" ليست بالبراءة التي تتراءى لنا بها لأول وهلة، وأنها ليست مجرد وسيلة يستخدمها العلماء لعبور الهوة بين الحقائق الإمبيريقية الجزئية المحدودة التي

توصلوا إليها وبين العالم الواقعي المجهول المترامي الأطراف من حولنا، ولكنها- وإن كانت كذلك جزئيا- فإنها أيضا وسيلة أولئك العلماء لمحاولة إيجاد التوافق بين أفهامهم وميراثهم الثقافي- الاجتماعي- السياسي وبين الواقع المحيط بهم.

كما يتبين لنا أن الأمر ليس شديد الخطورة إذا كنا نقوم بدراسة العالم الطبيعي، ولكن الأمر يعتبر شديد الخطورة بالنسبة للدراسات المتصلة بالإنسان والمجتمع، ذلك أن قدرة الحقائق الإمبيريقية (في حالة العلوم الطبيعية) على فرض نفسها تكون أكبر، وذلك لجلائها واستعصائها النسبي على "التفسيرات" المتناقضة، بعكس الحال في العلوم الاجتماعية، فإن مادة الحقائق الإمبيريقية فيها مرنة Soft تقبل الالتواء والتأثر الشديد بطرق الملاحظة وأدوات القياس من جانب، كما أنها أكثر قابلية للتفسيرات المتناقضة بدون حدود تقريبا من جانب آخر، مع عدم وجود وسيلة صارمة لحسم النزاع بين النظريات المتعارضة التي تزعم تفسير نفس المجموعة المحدودة من الحقائق الإمبيريقية، وبذلك تظل الصورة سيالة مانعة لسنوات وعقود، حيث يحاول كل فريق أن يتوصل إلى إقناع الآخرين أو إقناع متخذي القرارات أو إقناع الجمهور (أو استهواء الجميع) للسير في الاتجاه الذي تتبناه المدرسة التي ينتمي إليها، فتتخذ القرارات وتوضع السياسات وتنشأ البرامج منطلقة من هذه النظرية أو تلك، مما يترتب عليه آثار خطيرة بالنسبة لحياة المجتمعات ذاتها.

ولعل مجرد الدراسة السطحية للآثار العميقة التي شهدتها المجتمعات نتيجة لانتشار نظرية التحليل النفسي واستهوائها للمشتغلين بالتربية والخدمة الاجتماعية ناهيك عن أجهزة الإعلام والرأي العام- تُبيِّن لنا أنها تكاد تكون قد صبغت وجه الحياة لا في المجتمعات الغربية وحدها ولكن أيضا في غيرها من المجتمعات، ونفس الشيء يمكن أن يقال ولكن بدرجة أقل عن النظرية السلوكية التي كانت مصطلحاتها الغامضة نسبيا (ضمن أسباب أخرى) سببا في أنها لم تستطع أن تحقق مثل ذلك الانتشار لدى العامة، وبنفس القياس فإننا نستطيع أن نبين الآثار الخطيرة على المجتمعات المعاصرة للعديد من النظريات الاقتصادية والسياسية التي أسهمت في تشكيل المجتمعات المعاصرة على صورتها كالاشتراكية والديمقراطية والرأسمالية.

ثانياً : النظرية ومكوناتها

لكي نستطيع أن نتبين مكمن الخطورة في الموقف، وأن نحدد نقطة الانطلاق للإصلاح، فإنه يتعين علينا أن نلقي مزيدا من الضوء على طبيعة النظرية، وأن نقوم بتشريحها لنتعرف على العناصر التي تتكون منها، ... فما هي النظرية ؟ وما هي مكوناتها ؟ ... وأي هذه المكونات ينبغي التحسب له باعتباره مصدرا للمخاطر التي تحدثنا عنها حتى الآن ؟

لقد تعددت تعريفات العلماء للنظرية Theory لدرجة يقرر معها جيرالد هيج (Hage, 1972:171): أن هناك من تعريفات النظرية بقدر ما هناك من المنظِّرين، ومع ذلك فإنه يرى أنه يوجد اتفاق عام على أن النظرية عبارة عن "مجموعة متسقة من القضايا أو العبارات النظرية" التي قد تأخذ شكل "تخطيط لمسار العلاقات" بين المتغيرات، أو شكل "نسق استنباطي" أو حتى تتخذ صورة "فرض" واحد، ... ومع ذلك فإنه يفضل تعريفا مبسطا للنظرية على أنها "نسق من المفاهيم المترابطة".

أما بلاك وشامبيون (Black & Champion, 1976:55-56) فينقلان عن كيرلنجر تعريفه للنظرية على أنها "مجموعة من المفاهيم، والتعريفات ، والقضايا المترابطة، التي تقدم صورة متسقة للظواهر، عن طريق تحديد العلاقات بين المتغيرات، بهدف تفسير تلك الظواهر والتنبؤ بها"، ثم يضيفان تعريفهما الخاص للنظرية على أنها "مجموعة من القضايا المترابطة فيما بينها بطريقة منظمة، والتي تحدد العلاقات السببية بين المتغيرات"، ويعترف المؤلفان بأن الدارسين عادة ما يواجهون صعوبات في فهم المقصود بالنظرية اعتمادا على مثل تلك التعريفات، وذلك بسبب ندرة النظريات التي يمكن اتخاذها كأمثلة في العلوم الاجتماعية والسلوكية أو عدم وجودها أصلا.

ويقدم تيودورسون وتيودورسون (Theodorson & Theodorson: 436-437) في قاموسهما لعلم الاجتماع التعريف التالي للنظرية على أنها "مجموعة من المبادئ والتعريفات المترابطة التي تقوم من الناحية التصورية بإضفاء النظام على جوانب مختارة من العالم الإمبيريقي بشكل متسق، وتتضمن النظرية مجموعة رئيسية من الافتراضات Assumptions والبديهيات Axioms تكون بمثابة القاعدة أو الأساس للنظرية، أما جسد النظرية فيتكون من قضايا متسقة منطقيا، قابلة للاختبار إمبيريقيا".

ويفرق تيودورسون وتيودورسون بين النظرية والقانون العلمي Scientific Law والفرض Hypothesis على أساس أن "القضايا التي تضمها النظرية يمكن اعتبارها قوانين علمية إذا كان قد تم التحقق منها بدرجة كافية لدرجة حصلت معها على قبول واسع النطاق، أو اعتبارها فروضا إذا لم يكن قد تم التحقق من صدقها بدرجة كافية" ولكنهما يشيران أيضا إلى أنه في بعض الأحيان قد يطلق اصطلاح النظرية بطريقة فضفاضة حتى على الفرض.

أما عن مكونات النظرية فإن بيلي (Bailey: 33-38) يرى أنها أساسا هي "المفاهيم Concepts والمتغيرات Variables التي ترتبط ببعضها في عبارات تعرف بصفة عامة بالقضايا Propositions ... والقضية قد تكون مقدمة أولية (بديهية) Axiom أو مسلمة (مصادرة) (Postulate) أو نتيجة برهانية Theorem، أو تعميما إمبيريقيا Empirical Generalization، أو فرضا Hypothesis، ويتم ربط القضايا بدورها لتكوين النظريات، وإن كانت بعض النظريات قد تتكون من قضية واحدة".

ويعرّف بيلي كل هذه المكونات تفصيلا فيقول إن "المفاهيم هي ببساطة مدركات أو صور ذهنية ... فإذا كان المفهوم من نوع يمكن أن يتخذ أكثر من قيمة واحدة على مقياس متدرج فإننا نسميه متغيرا ... أما القضية فإنها ببساطة عبارة تدور حول مفهوم أو متغير أو أكثر"، ثم يقرر أنه "إذا كانت المفاهيم بمثابة قوالب الطوب التي تبني منها القضايا، فإن القضايا هي قوالب الطوب لبناء النظريات ... ومن أنواع القضايا: الفروض والتعميمات الإمبيريقية والمقدمات والمسلمات والنتائج البرهانية .. فالفرض عبارة عن قضية تصاغ في صورة قابلة للاختبار وتتنبأ بوجود علاقة معينة أو أكثر .. أما التعميم الإمبيريقي فهو عبارة تصف علاقة يتم أولاً التحقق من وجودها بالمشاهدة في حالة أو في عدد من الحالات، ثم يتم تعميمها بقولنا إن هذه العلاقة التي تمت ملاحظاتها تصدق في كل الحالات (أو في معظمها)".

وينتقل بيلي بعد ذلك ليوضح أنه إذا كان من الممكن لقضية واحدة من نوع الفروض أو التعميمات الإمبيريقية أن تسمى نظرية مصغرة فإن الكثيرين من الباحثين يحجزون اصطلاح "النظرية Theory" ليدل على مجموعة مكونة من اثنتين أو أكثر من القضايا المترابطة كما في حالة ما يسمى بالنظريات البرهانية Axiomatic Theories التي تتخذ شكل نسق استنباطي على هيئة قياس صوري على النحو التالي :

١ - المقدمة الكبرى: إذا كان أ كان ب .

٢ - المقدمة الصغرى: إذا كان ب كان ج .

٣ - النتيجة : إذا كان أ كان ج.

ويلاحظ أن المقدمة الكبرى عادة ما تكون مقدمة أولية أو بديهية Axiom بمعنى أنها "صادقة بحكم تعريفها"، أما المقدمة الصغرى فتكون مسلمة أو مصادرة Postulate "ويغلب أن تكون عبارة ثبت صدقها إمبيريقيا."، أما النتيجة البرهانية Theorem فإن صدقها متضمن في صدق المقدمات لأنها مستنبطة منطقيا منها.

ويلاحظ أن بيلي قد تجنب استخدام اصطلاح "الحقائق" Facts في الإشارة إلى المشاهدات الواقعية المحققة، وقد يرجع ذلك- كما يقول هوفر (Hoover: 47-48) إلى أن استخدام اصطلاح "الحقائق العلمية" يعطي انطباعا بأننا نشير إلى شيء مطلق الصدق وهذا أمر مضلل، فالعلم مهتم بضبط إدراكنا للواقع من خلال إظهار المدركات وعرض بواطنها بوضوح بحيث تكون قابلة للنقض والتمحيص إلى أكبر حد ممكن، ومن أجل هذا يفضل الكثيرون (Wallace, 1968:X) استخدام لفظ المشاهدات Observations بدلا من اصطلاح الحقائق العلمية الذي ظل مستخدما لفترة طويلة.

والواقع أننا إذا استثنينا المشاهدات الواقعية (أي الحقائق الإمبيريقية)، والتعميمات الإمبيريقية فإننا سنلاحظ مباشرة أن **بقية مكونات النظرية كالفروض والمسلمات أو المصادرات التي تستخدم في تفسير الحقائق والتعميمات الإمبيريقية مصدرها عقل الباحث وإبداعه وقدرته على تصور العلاقات بين تلك المشاهدات الواقعية والتعميمات الإمبيريقية وتخيل الروابط فيما بينها**، ولو أننا استنكرنا أن يسمح العالم لنفسه بأن يُدخل هذه العناصر غير المنضبطة على بناء العلم الذي ينبغي أن يكون منضبطا بل صارما لأجابنا على الفور (مبتسما من سذاجتنا) بأنه لا ضرر من ذلك البتة، فإن هذه التفسيرات والفروض التي يضيفها من عند نفسه سرعان ما يتم اختبار صدقها بالرجوع إلى الواقع المحسوس، مما يؤدي باستمرار وبشكل مضطرد إلى استبعاد ما لم تثبت صحته، ودعم ما صمد للاختبار الواقعي، وهنا يأتي دورنا في أن نبتسم نحن أيضا إذ نراجع ما توصلنا إليه في هذا الفصل مما يشير إلى قصور تلك المزاعم عن المواجهة الجادة للقضية.

ثالثاً : ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية

يتفق المشتغلون بالبحث العلمي على أن **"خيال" الباحث إنما هو جزء لا يتجزأ من أي نظرية** (هل نجرؤ- بعد ما قد علمنا- على إضافة صفة "علمية" ؟)؛ فنجد أبرا هامسون (Abrahamson) مثلا يقرر أن "النتائج التي تتوصل إليها البحوث تقدم لنا قوالب الطوب اللازمة لعملية بناء النظرية، ولكن من الواضح أن هذه العلمية لا يمكن لها أن تتم بدون القدرات الابتكارية للعلماء"، أما جورج هومانز (Homans, 1980:19,21) فيشير إلى أن النظرية تتطلب **"قفزة في الخيال" لتفسير المشاهدات الإمبيريقية**، ولكنه يبدي أسفه لأننا لا نعرف تحديدا كيف تتم تلك القفزة، ويشير إلى أن من الممكن أن يكون مصدرها هو "الحدس والألفة والاعتياد والاقتراب الوثيق من الظواهر الإمبيريقية"، أما كارل بوبر فإنه يرى أن النظريات عبارة عن تخمينات- جريئة أحيانا Bold Conjectures (Feigl: 880) .

ويقرر روبرت دوبين (Dubin 12.216.221) أن "أي نموذج نظري لا يحدُّه شيء إلا حدود خيال Imagination صاحب النظرية من حيث العناصر التي يرى بناء النموذج عليها **... فكل النماذج النظرية إنما هي محاولة تخيلية من جانب المنظرّ لإعادة بناء شريحة من العالَم المشاهد، بهدف فهم أشكال ووظائف ذلك القطاع المختار من العالم المحيط به .. فالخيال البناء Constructive Imagination يزيد من قدرة الإنسان عل فهم العالم المشاهد**".

وكنتيجة لعناصر التخمين والخيال التي تعتبر جزءا لا يتجزأ من بناء النظريات كما رأينا (انتظارا للتحقق من صحة الفروض المستمدة منها في الواقع المحسوس) نجد أن **نظريات العلوم الاجتماعية**

الحالية– كما يقرر بلاك وشامبيون (Black & Champion: 54-55,57) لا ترقى لاعتبارها نظريات بالمعنى الدقيق، فبالرغم من ذكاء تلك الأفكار النظرية، ورغم ما يتجلى فيها من إبداع وإثارة، فإنها "محملة بالتناقضات، ومصاغة بطريقة فضفاضة جدا، لدرجة يصعب معها التعامل مع تلك الأفكار على أنها أنساق فكرية مستقرة، وإضافة إلى ذلك فإننا إذا نظرنا حتى إلى تلك الأطر التصورية التي تستند إلى شيء من الأساس الإمبيريقي الهزيل وغير المتكامل فإننا سنجدها تحوي قدرا كبيرا من الفكر التأملي (التخميني) Speculation، ومما يزيد الطين بلة فإن ما يساق من أدلة قليلة على صحة أي من تلك الأطر التصورية عادة ما يتناقض مع الأدلة ... التي تساق دفاعا عن الأطر التصورية الأخرى".

ولكن بلاك وشامبيون يحذران من الوقوف طويلا أمام هذه النقائص وإلا فإن العلم لن يتقدم كثيرا، ويقرران أن "الافتراضات التي لم يتم اختبارها–بل وتلك التي قد لا تقبل الاختبار أصلا– ستستمر معنا كسمة من سمات النظريات الاجتماعية" فالمهم عندهما هو أن تفتح هذه الافتراضات الطريق أمام الاختبار الإمبيريقي لفروض تستمد من النظرية، ويواصل المؤلفان الدفاع عن استخدام مثل تلك الأفكار المبنية على الظن في بناء النظريات العلمية فيقرران أن الكثير من تلك الأفكار قد لا تصمد للاختبار العلمي "ولكن هذا لا يعني نسيانها أو التخلص منها إذا فشلت في الاختبار، بل إن العكس هو الصحيح، فإن بعض الأفكار قد يكون لها شمولية في النظرة لقطاعات أساسية من السلوك الإنساني وقد تكون شديدة البعد عن الأطر الفكرية السائدة لدرجة يصعب على المجتمع العلمي أن يتوافق معها بسهولة ... لأننا قد لا نكون قد بلورنا الطرق المنهجية المتطورة الصالحة لاختبارها ... (وحتى إذا فشلت تلك الأفكار في الاختبار الإمبيريقي فإنه يتم تعديلها) وتكون بذلك قد أدت الغرض منها في استثارة وتوليد أسئلة جديدة أكثر تحديدا ودقة، وعندئذ يمكن لنا إهمالها واستبدالها بما يتولد عنها من ذرية أثقل وزنا".

ويرى الكثيرون من العلماء في ضوء هذا التصور أنه ينبغي فتح الباب على مصراعيه أمام جميع الأفكار النظرية دون حرج حتى ليقول أحدهم (Dawis: 468) "**إن دنيا العلم ينبغي أن تكون كالسوق المفتوحة في النظرية الكلاسيكية لحرية المشروعات حيث تكون النظريات كالسلع، فكلما وُجد طلب على نظريات من نوع معين كلما كان من صالح المستهلك السماح بأكبر قدر ممكن من المعروض منها**".

ويبرر جيرالد هيج (Hage: 182:3) قبولنا بكل هذا القدر من عدم التأكد في النظريات "بأننا إنما نعمل في حدود ما هو متاح لنا"، وهو يشبّه عمل المنظرين بمن يحاول تجميع أجزاء ألغاز الصور المقطعة Jigsaw Puzzle حتى وهو يعلم أن بعض أجزاء الصورة مفقود أصلا (!) ولكنه مع ذلك يحاول

"توفيق الأجزاء المتاحة مع بعضها بقدر الإمكان ... فرغم أننا قد نزداد قدرة على تصور الشكل النهائي للصورة فإننا لن نعرف أبدا كل تفاصيلها، وذلك لأننا لا نملك كل أجزاء الصورة".

ويبدو لنا أن أولئك العلماء إذ يتبينون بأنفسهم محدودية قدرتنا البشرية على إدراك حقائق هذا الوجود، فإنهم- رغم نزعاتهم الإمبيريقية الواضحة- يضطرون مرغمين للتسليم في بعض الأحيان بما لا يودون التسليم به من استخدام أفكار ميتافيزيقية أو أفكار لا تقبل الاختبار الإمبيريقي في ذاتها كأساس للنظريات "العلمية" (مع أن هذا الأمر مضاد لكل التوجهات المادية الوضعية الأساسية التي بني عليها التصور التقليدي للعلم) ما دام من الممكن- وهذا هو شرطهم الذي لا يمكن بالطبع التنازل عنه- استخدام تلك الأفكار الميتافيزيقية لاستنباط فروض يمكن اختبارها في الواقع المحسوس، فهذا دافيس (Dawis: 469) يقول "إنني لا أجد عند مشكلة في أن تتضمن نظرياتنا عناصر غير قابلة للملاحظة الموضوعية كالحالات الداخلية (يقصد النواحي العقلية أو الروحية) طالما أن من الممكن اختبار هذه النظريات".

وهذا والتر والاس (Wallace, 1988: 204-3) ينقل لنا عن كارل بوبر رأيه في أن النظريات ذات مستويات مختلفة من حيث مستوى التجريد والعمومية، بحيث أن كل مستوى من العمومية يقود إلى مستوى أعم منه وهكذا إلى أن تأتي "تلك النظريات التي تبلغ حدا من العمومية تبتعد معه عن المستويات التي يصل إليها العلم القابل للاختبار في هذا الوقت، مما يمكن أن يوصلنا إلى **نسق ميتافيزيقي**" ويعلق والاس على هذا بقوله أن نظرة بوبر نظرة نسبية وتاريخية، بعكس غيره ممن يتبنون نظرة ثابتة لما هو ميتافيزيقي على أنه ببساطة يعتبر لا إمبيريقي Nonempirical، ويريد والاس أن يبين أن نظرة بوبر "نسبية" بمعنى أنه لا يوجد عنده فاصل حقيقي قاطع بين ما هو إمبيريقي، وما هو ميتافيزيقي، وأنها "تاريخية" بمعنى أن ما يبدو لنا في زمن معين غير قابل للاختبار قد يصبح قابلا للاختبار في زمن لاحق.

ويحوم بعض العلماء حول قضية **العلاقة بين الدين ذاته وبين النظرية**، ولكنهم كما رأينا باضطراد في مواقف سابقة يتوقفون دائما عند حدود الدين الذي يعرفونه، والذي لا يمكن بحال الجمع بينه وبين العلم علي أي وجه معقول، فنرى دوبين (Dubin: 222-3) يقرر مثلا "**أن الدين والنظرية متطابقان من حيث البناء؛ فكل منهما عبارة عن صورة كلية كاملة للعالم المحسوس أو المتخيَّل كما يراه البشر، وهناك تشابه جوهري بين قواعد المنطق التي على أساسها تبني كل من النماذج النظرية والتصورات الدينية**"، ولكنه يعود ليقرر أن الفرق بين الدين والنظرية العلمية إنما يكمن في درجة اليقين التي تعزي إلى كل منهما، فالتصورات الدينية ترتكز يقينيتها على إجماع المؤمنين الذين يقبلون بها- وهذا

شأنهم، بعكس النظرية التي يقوم بناؤها أساسا على عدم اليقين، ويضيف دوبين أن الدين (اللاهوت) يقوم على الاعتقاد المطلق، حيث يوسم من يحاول اختبار معطياته بالهرطقة، ... وبطبيعة الحال فإنه لا يشير أبدا إلى دور العقل في إثبات الحقيقة الدينية على الوجه المعروف عند المسلمين.

ويسير هوفر في نفس الخط تقريبا (Hoover: 38) فيقول أن النظريات الدينية والفلسفية هي أوسع النظريات نطاقا ولكنها ذات طبيعة مطلقة، أما النظريات في العلوم الاجتماعية في رأيه فتقوم على أساس نفعي (براجماتي) بمعنى أن قيمة النظرية تقاس بقدرتها على تفسير المشاهدات.

وهنا نصل إلى نقطة التحول الأساسية في هذه الدراسة فنتساءل عما يدعونا كمسلمين- حباهم الله سبحانه وتعالى بعقيدة صحيحة غير محرفة، وأكرمهم بكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه- أقول ما الذي يدعونا إلى السير في ركاب غيرنا من أهل الكتاب وتتبع خطاهم حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلناه؟ لقد تكشَّفت الصورة الآن أمامنا بوضوح وجلاء، و لم يعد أمام الباحث المسلم إلا أن يراجع نفسه بأمانة، وأن ينظر في موقفه بتجرد، لكي يرى الحقيقة الناصعة المتمثلة في أنه لم يعد هناك عذر لمعتذر في أن يستمر في هذه المتابعة للآخرين دون تمحيص، وإن من حقنا- بل وأقول من واجبنا- كمسلمين أن نرتاد الطريق أمام مجتمع العلميين في الدنيا كلها كما فعل أسلافنا من قبل لتوجيهه إلى المسار الصحيح للبحث عن الحقيقة بنزاهة وإخلاص، واثقين في ربنا متيقنين من صحة منطلقاتنا، ومطمئنين إلى أننا لن تفرط في شيء ذي قيمة عند غيرنا ، ولكننا سنكون في الوقت ذاته رافضين لكل ما يطمس صفاء عقيدتنا، ثائرين على كل ما يعوق مسيرتنا إلى الله.

ولقد يكون من الملائم أن نلخص ما توصلنا إليه حتى هذه النقطة -حتى ولو خاطرنا بشيء من التكرار- حتى نطمئن إلى أننا نضع أقدامنا على الطريق الصحيح إلى ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية:

١ - لقد تبين لنا الآن أن المشتغلين بالعوم الاجتماعية في الغرب قد حاولوا تطبيق مناهج البحث العلمي التي نجحت في دراسة الظواهر الطبيعية على الدراسات المتصلة بالإنسان والمجتمع، ولكنهم لم ينجحوا في ذلك.

٢ - وكان من أهم أسباب ضعف نظريات العلوم الاجتماعية وعجزها عن التوصل إلى فهم الإنسان والمجتمع الأمور الآتية :

(أ) أنها أخرجت كل ما لا يخضع للملاحظة الحسية من نطاق الدراسة، فاستبعدت تماما الجوانب الروحية المتعلقة بصلة الإنسان بربه من نطاق الدراسة العلمية، وبذلك أهملت قطاعا كاملا من العوامل الحاكمة في تفسير السلوك البشري والتنظيم الاجتماعي.

(ب) أنها استبعدت الدين والوحي كمصادر للوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة، وذلك نتيجة لما شاب الديانات السائدة في الغر ب فيما يتصل بنظرتها للعلم وفي تعاملها مع رجاله، فأضاعت بذلك كل أمل في الهداية المستمدة من الوحي الصحيح المتمثل في دين الإسلام.

(جـــ) أنها زعمت لنفسها حيادا قيميا لم تلتزم به في الواقع، فاتحة المجال لاعتبار قيم الثقافة الغالبة بمثابة المعيار الذي يقاس إليه كل تقييم إنساني، أو متجهة إلى نسبية قيمية أضاعت كل تقييم.

٣ - رغم إصرار أصحاب المنظور التقليدي للعلم على أن الاختبار الصارم للأفكار في الواقع "المحسوس" هو الأساس الوحيد للمعرفة العلمية المعتمدة، فإن الصورة الواقعية التي تعيشها العلوم الاجتماعية تشير إلى أن هذا الأصل قد تحول إلى اعتماد على "النظريات" التي تقوم في أساسها على التخمين والخيال والمضاربة العقلية، أكثر مما تقوم "فقط" على الحقائق الإمبيريقية الحسية الصلبة، في نفس الوقت الذي ثبت لدينا فيه استعصاء تلك النظريات على الحسم بالرجوع إلى الواقع المحسوس.

٤ - ترتب على هذه الفوضى النظرية آثار هدامة لم تعُد فقط على العلم ذاته ولكنها عادت بالوبال أيضا على المجتمعات التي تستهدي بمثل هذا النوع الرديء من العلم- ذلك العلم الذي يستخدم لغة الصرامة المنهجية ويتمتع بالاحترام الواجب للباحثين عن الحقيقة بتجرد، ولكنه يسمح لنفسه في الوقت ذاته باعتماد السَّير سنوات وسنوات وراء التخمينات، مع الصدود عن المصادر الأفضل المتاحة لهم من وحي رب الأرض والسماوات (وقد يُعذر غير المسلمين في ذلك، ولكن هل يُعذر المسلمون؟).

٥ - فإذا انتقلنا من هذه الصورة المعتمة إلى عالم الإسلام لوجدنا صورة "قابلة" للإشراق، فمعطيات الدين قائمة على العقل، والوحي دائب الحض للناس جميعا على المشاهدة القائمة على استخدام الحواس، وعلى التدبر العقلي المتسم بالإخلاص لله سبحانه في البحث عن الحقيقة.

٦ - ويتجلى تكامل مصادر المعرفة ووسائلها بشكل مثالي في عالم الإسلام (بما لا يمكن أن يقارن بالوضع الحالي) في أن الوحي (بعد ثبوته عن طريق العقل) يقدم للبشر أطراً تصورية يقينية تتصل بكل ما يلي:

(أ) المعارف المتصلة بعالم الغيب. (ب) كليات عالم الشهادة.

وأن العقل المهتدي بالوحي يقوم بالربط بين معطيات الحواس لإضفاء المعنى عليها، ولكنه بدلا من الاعتماد على مجرد الخيال والتخمين والأكروباتيات العقلية يعتمد على ما يأتي به الوحي من أطر تصورية عامة.

فهل أمامنا من بديل إلا أن **نستخلص الأطر التصورية للنظريات العلمية في العلوم الاجتماعية من معطيات الوحي الصادق، ثم نستمد فروضنا استنباطا من هذه الأطر التصورية لكي نقوم باختبارها في الواقع بكل أبعاده الشاملة لما هو محسوس ولما ليس محسوسا (كالجوانب العقلية والمعرفية والروحية) في تأثيرها على ما هو محسوس؟**

فإذا ثبتت صحة هذه الفروض فإننا نطمئن باضطراد لصحة فهمنا للوحي وما توصلنا إليه من نتائج البحوث، وإذا لم تثبت صحتها فإننا نعود للقاعدة التي شرحناها آنفا والتي تقوم على مراجعة "فهمنا" للوحي من جهة ومراجعة إجراءاتنا البحثية من جهة أخرى حتى يتم إزالة أي تناقض ظاهري.

ونحن بهذه الخطة لا نسمح لأنفسنا بأن نفرط إطلاقا في شيء ذي قيمة تتميز به الجهود التقليدية للعلم، ولكن كل ما في الأمر أننا قد تجاوزنا مجرد الخيال والتخمين الذي يستخدمه الباحثون في الوصول إلى تفسيرات للظواهر التي يدرسونها بإضافة أطر تصورية أرقى، مستمدة من علم علام الغيوب --والتي وإن اعتمدت على مصادر مؤكدة اليقين في ذاتها، فإن فهمنا لها مفتوح للمراجعة دون أي عداوة مسبقة للعقل.

كما أننا بهذا نبدأ في النظر للإنسان نظرة كلية وتكاملية غير مختزلة ولا جزئية، إذ نأخذ العوامل الروحية المتصلة بمعرفة الإنسان بالله ونوع صلته بربه في الاعتبار كعوامل حاسمة في تفسير السلوك.

وبطبيعة الحال فإن هذا يترتب عليه ضرورة ابتكار مناهج وأدوات بحثية تلائم إدخال هذه المتغيرات الجديدة ضمن الدراسات العلمية الجديدة المنطلقة من منطلقات المنهجية الإسلامية في البحث العلمي على الوجه الذي بيناه.

نظرية بين قيود الماضي وآفاق المستقبل : دراسة حالة :

يعتبر التطور الذي طرأ على نظرية الدافعية عند ماسلو – والذي يعكس بدوره نوع التطور الذي طرأ على فكر الرجل على امتداد سنوات العمر – بمثابة " دراسة حالة " جيدة فيما يتصل بالمنهج والنظرية، تصور أبعاد حالة الحصار التي يواجهها رحال العلوم الإنسانية في الغرب، وسنعرض هنا هذه الدراسة بشيء من التفصيل لسببين : أولهما أنها تكشف للمتخصصين في العلوم الاجتماعية من المسلمين عن محاذير السير وراء التصورات والنماذج الغربية دون نظر نقدي واع، وثانيهما أنها تشير – بطريقتها الخاصة – إلى الطريق الذي يمكن أن يسلكه أولئك العلماء المسلمون عند التنظير برؤية إسلامية.

لقد قامت نظرية الدوافع الكلاسيكية عند ماسلو التي نشرت لأول مرة في العام ١٩٤٣ - والتي حققت قبولا واسع النطاق لدى معظم الباحثين في الموضوع - على فكرة وجود هرم متدرج من **الحاجات البيولوجية والنفسية والاجتماعية تعتبر بمثابة دوافع للسلوك** البشرى، وعلى أن إشباع المستوى الأعلى من تلك الحاجات رهين بإشباع الحاجات على المستوى الأدنى منه، وأن إشباع هذه الحاجات جميعا يؤدى إلى ما سماه ماسلو **بتحقيق الذات** Self-actualization والشخص الذي حقق ذاته إذن هو الشخص الذي توفر له إشباع حاجاته البيولوجية، وتحقق له الشعور بالانتماء، وهو محب للآخرين ومحبوب منهم، وله مكانته في الحياة واحترامه في وسط الناس.

ولكن هذه النظرية في صورتها الكلاسيكية كانت "تفترض أن إشباع تلك الحاجات الأساسية هو الدافع (أو المحرك) الوحيد للبشر (Chiang, 1977) مما ترتب عليه الافتراض طبعا بأن الشخص الذي حقق ذاته هو شخص لم يعد لدي أية دافعية Unmotivated ومن هنا فقد ثار التساؤل عما يمكن أن تكون عليه دوافع الشخص الذي حقق ذاته نتيجة لإشباع حاجاته الأساسية بشكل كاف ، ولم يكن هناك منطقيا مفر من القول بأن مثل هذا الشخص لم تعد لديه أية "دوافع" للسلوك !! .

ولقد وجد ماسلو بعد البحوث والممارسة على مدى أربعة عقود أنه لا بد من تعديل نظريته الكلاسيكية لكي تشمل دوافع الأشخاص الذين حققوا ذواتهم بالفعل، وذلك في إطار ما أسماه في العام ١٩٦٧بنظرية الدوافع الأسمى Theory of Metamotivation والتي تقوم على ضرورة التفرقة بين الدوافع العادية عند الأشخاص الذين لازالت تحركهم الحاجات الأساسية Basic Needs وحدها، وبين الدوافع "الأرقى" التي تحرك الأشخاص الذين تم إشباع لهم حاجاتهم الأساسية بشكل كاف؛ كما تتطلب أيضاً ضرورة التفرقة بين الحاجات Needs وبين الحاجات "الأعلى" Metaneeds وكذلك بين الدافعية Motivation وبين الدافعية "الأعلى" Metamotivation . وقد قام ماسلو في أواخر حياته بصياغة عشرين عبارة رأى أنها تصلح كفروض قابلة للاختبار الإمبيريقي حدد فيها معالم نظريته الجديدة في ضوء هذه المفاهيم الجديدة .

ولقد جاءت تلك النظرية بمثابة صفعة قاسية للمنظور الوضعي التقليدي للعلوم السلوكية والاجتماعية، فلقد أوضح ماسلو بجلاء أن الأشخاص الذين قد أشبعوا حاجاتهم الأساسية يشعرون **بقوة داخلية يصعب تحديد كنهها تدفعهم إلى تكريس حياتهم بل ووجودهم كله في سبيل "قضية" أو "رسالة" أو دعوة** أو "عمل محبب" لنفوسهم، وذكر أن المشاعر التي يبديها هؤلاء الأشخاص وكذا سعيهم المخلص المتجرد الذي -على حد تعبيره "...يصل من القوة إلى درجة تسمح لنا دون حرج بأن نستخدم تلك الألفاظ القديمة (المذكورة أعلاه)، ولقد وصل بي الأمر في بعض الأحيان إلى حد "الحديث

عن أن **مثل هذا الشخص قد نذر نفسه بالمعنى الديني .. لعمل معين خارج عن نفسه وأكبر منها .. وكأنه قد خلق للقيام به"** ثم يقرر ماسلو أن الشخص إذا حرم من التعبير عن هذه القيم الداخلية المتأصلة في الطبيعة البشرية (هل يا ترى كان يقصد أن يقول : الفطرة؟) فانه يصاب بنوع من الأمراض العليا Metapathologies (بنفس الطريقة التي يصاب بها من يحرم من إشباع حاجاته الأساسية في النظرية الكلاسيكية بالأمراض Pathologies).

ثم يضيف ماسلو إلى ذلك أن " **أعلى القيم وهى التي تتصل بالحياة الروحية، وأرقى طموحات البشر، تعتبر لهذا مادة مناسبة للدراسة والبحث العلمي فهي ذات وجود (حقيقي) في عالم الطبيعة"**، كما يشير إلى أن تلك الأمراض العليا التي تصيب الشباب من الميسورين والمترفين تظهر عليهم نتيجة لحرمانهم من القيم الراقية ومن المثل العليا عندما يرون أن المجتمع من حولهم يركض وراء الحاجات المادية والحيوانية الدنيا، وأن شعور أولئك الشباب بالإحباط واليأس إنما يقع وزره على كاهل ما أسماه "النظرة الضيقة الغبية التي وقعت فيها نظريات الدافعية في العالم كله، فإذا تركنا جانبا النظريات – أو على الأصح – **اللانظريات** السلوكية والوضعية على أساس أنها ببساطة تمثل موقف الرفض حتى لرؤية المشكلة .. فما الذي لدينا لنقدمه لأولئك الشباب المثاليين؟ إن كل العلوم المعتمدة الرسمية للقرن التاسع عشر وكل علم النفس الأكاديمي التقليدي لا تقدم لهم شيئا، بل إن نظريات الدافعية الكبرى التي يعيش عليها معظم الناس لا يمكن أن تؤدى بأولئك الشباب إلا إلى الإحباط والمرارة .. إن مدرسة فرويد .. لازالت تستبعد القيم الإنسانية العليا، وتنظر إلى أعمق الدوافع وأكثرها استقرارا على أنها دوافع خطيرة ومستقبحة، كما تنظر إلى أرقى القيم والفضائل البشرية على أنها زائفة ، تظهر على غير حقيقتها، وأنها ليست إلا صورا من التموين الذي يخفى وراءه كل ما هو قذر وخبيث ومظلم" (Maslow, 1971: 309-310).

ويتناول ماسلو القيم الروحية والدينية والفلسفية التي تمثل ما أسماه "الحياة القيمية للإنسان" The Value Life فيقرر أنها عامة في الجنس البشرى كله، ومتجاوزة لحدود الثقافات البشرية المختلفة، ويعبر عن ذلك بقوله "إن الحياة الروحية تعتبر جزءا لا يتجزأ من جوهر الإنسان، وأنها تعتبر الخاصية التي ... بدونها لا تكتمل الطبيعة البشرية... فهي جزء من كينونة الإنسان ... ومن إنسانيته، ... ورغم أنها قد استبعدت من نطاق الحقيقة الواقعة من جانب العلم الكلاسيكي المحايد قيميا الذي يسير وفق نموذج العلوم الطبيعية، فإن باستطاعتنا أن نستردها مرة أخرى لتصبح موضوعا للدراسة والتطبيق في نطاق العلوم الإنسانية". ولكن ماسلو – بنزعته التطورية المتطرفة – لا يستطيع إلا أن يرى أن هذه الحياة القيمية والروحية للبشر هي أحد جوانب الحياة البيولوجية للإنسان، فهي نوع من الحيوانية "الأرقى" (!)

وهو يرى أن نظريته هذه تقدم الحل للمشكلات التي يحاول الدين مواجهتها، فيقول إن "الكثير من الوظائف الرئيسية للدين يمكن تحقيقها من خلال هذا البناء النظري .. (الذي يتميز عن الدين) بأنه يمكن التعبير عنه بطريقة إمبيريقية أي على وجه يمكن إخضاعه للاختبار .

ويعنينا من أراء ماسلو أخيرا أنه يرى أن من الممكن دراسة الحياة الروحية للإنسان باستخدام الأساليب الملائمة كالاستبطان، وهو يشير إلى أن للحياة الروحية "إشاراتها الداخلية" التي يمكن "الاستماع" إليها، ومن هنا فإن كل المبادئ والممارسات التي تساعد في تنمية "الوعي بالأحاسيس" أو "الوعي بالجسم" يمكن تطبيقها أيضاً في دراسة تلك الحاجات الأرقى Metaneeds .

وبتحليل هذه الحالة في ضوء الأبعاد التي شرحناها فيما سبق كأساس لثورة التنظير في العلوم الاجتماعية يتبين لنا ما يلي :

١- أن ماسلو نتيجة لملاحظاته وبحوثه وممارساته يبدو وكأنه قد "اكتشف" أخيرا وجود قطاع من الظواهر المنسية التي وإن لم تكن مادية بطبيعتها إلا أن لها وجودا واقعيا حقيقيا مؤثرا، كما تبين له أن نموذج العلم التقليدي المستمد من العلوم الطبيعية قد تجاهل عن عمد هذا القطاع من الظواهر المؤثرة والفعالة ردحا طويلا من الزمن (وضمنيا فانه قد يعترف بأن نظريته الكلاسيكية كانت متأثرة بنفس النموذج)، وأن هذه الإغفال قد ترتب عليه أوضاع سيئة في المجتمعات المعاصرة أفرخت مشكلات خطيرة أصابت قطاعات من الناس كان يفترض وفق النموذج التقليدي السائد أنهم سيكونون أبعد الناس عن الوقوع في المشكلات أصلا.

٢- وهذا يعنى أن النظريات المنطلقة من الاجتهادات البشرية وحدها قد تكون لها رؤيتها الصحيحة لبعض جوانب الواقع، ولكنها رؤية كما رأينا محدودة، وأن من يعتمد على مثل تلك الرؤية البشرية البحتة عليه أن يجرب وينتظر النتائج، ثم يعدل ويجرب وينتظر النتائج، وهكذا، وغالبا ما لا ينتبه إلى أخطاء النظرية إلا بعد أن تعانى أجيال متعددة من البشر آثارها الوخيمة ، وبعد أن تظهر المشكلات فاغرة فاها، إلى أن يقتنع أصحاب النظرية (عادة قبيل وفاتهم بقليل!) بأن عليهم أن يخففوا من غلوائهم واستكبارهم وأن يؤوبوا إلى الحق .

ولو قيل لهؤلاء منذ البداية إن بالإمكان الاعتماد على الوحي (الصحيح وحده طبعا) ليقدم لنا الأطر التفسيرية التي نريدها وليوجهنا إلى المتغيرات الأكثر احتمالا لأن تؤدى إلى نتائج صحيحة، تمهيدا لاختبار الفروض المستمدة منها في الواقع، لأخذتهم العزة بالإثم ولأصروا واستكبروا استكبارا، ولرفضوا خلط العلم بالدين، ولاحتجوا بأنه لا يمكن أن تنصب الدراسة إلا على ما هو محسوس، لأننا لا نملك إلا حواسنا كوسائل للمعرفة المحققة.

٣- ولكننا وجدنا أن ماسلو بعد أن تبين له فشل النظريات التقليدية في الوصول إلى الحقيقة كاملة، فانه قد أصر على إدراج الأبعاد الروحية ضمن المتغيرات ذات الوجود "الحقيقي" في العالم الواقعي، كما أكد على أنها تعتبر موضوعا مشروعا للدراسة في نطاق العلوم الاجتماعية، كما اقترح بعض المنهجيات الجديدة الملائمة للتعامل مع هذا النوع الجديد من المتغيرات، وهذا يفتح الباب على مصراعيه لابتكار مناهج وأدوات البحث التي يمكن استخدامها في إطار المنظور الإسلامي دون تحرج لدى أبناء الإسلام من رجال العلوم الاجتماعية الذين قد كانوا يظنون في الماضي أنه مطالبون إما بالالتزام بالأدوات المتعارف عليها حاليا (والتي تنحو نحوا حسيا مغاليا) أو بالخروج على الأصول العلمية والقبول بمجرد التأكيدات المبنية على فهمنا للنصوص وحسب، فمن الواضح مما أشار إليه ماسلو وغيره أن من قصد دراسة نوع من الظواهر فانه لن يستعصي عليه أن يبتكر من الأساليب ما يلائم تلك الدراسة.

٤- ولكننا نلاحظ أيضاً أن ماسلو رغم اعترافه بالعوامل الروحية أو ما أسماه بالحياة القيمية للبشر من حيث تأثيراتها الحاسمة على سلوك الإنسان، فانه قد بذل جهدا مستميتا ليوضح موقفه ويبرئ ذمته أمام مجتمع العلماء في الثقافة التي ينتمي إليها لإثبات أنه لازال واحدا منهم، فأكد ضمينا ولاءه الكامل للنظرة التطورية ذات الأساس المادي أصلا، إذ حرص على إن يوضح أن الخبرات الروحية يمكن اعتبارها "خبرة بيولوجية". وضم في نطاقها قائمة من الظواهر الشديدة التنوع لم تقتصر على الدين وإنما ضمت إلى جواره أيضاً الفن والتعليم والعلاج النفسي والخبرات الروحية الراقية Peak Experiences الشبيهة بالتصوف ووحدة الوجود. وبلغة أخرى فانه قد حاول تمييع القضية حتى لا تستخدم نظريته في دعم الديانات المنظمة في الغرب.

ولكننا في المجتمعات الإسلامية بحمد الله لا نواجه مثل هذا الموقف التاريخي – الاجتماعي – السياسي الشائك .. وليس أمامنا أي عقبة تحول دون التسليم بالحق، وإعطاء الظاهرة الروحية المتصلة بمعرفة الله مكانها الصحيح في توجيه السلوك – لا كظل للظواهر البيولوجية ولكن كحقيقة يقينية صريحة تشهد بها مئات الآيات القرآنية المحكمة والأحاديث النبوية الصحيحة.

أمثلة تطبيقية :

لقد بينا في هذا الفصل كيف أن خروج العلوم الاجتماعية من دائرة الأزمة المنهجية التي ابتليت بها يتطلب انطلاق الأطر التفسيرية التي تتضمنها نظرياته من الوحي الصادق، ثم استنباط الفروض من تلك الأطر التصورية ومن غيرها من الاجتهادات البشرية التي لا تتعارض معها لكي يتم اختبارها في الواقع – ولكن لكل جوانبه المحسوس منها وغير المحسوس، مع بلورة الأدوات والمقاييس الملائمة لدراسة الجوانب غير المحسوسة من هذا الواقع.

كما أوضحنا أنه في ضوء الاختبار الواقعي لتلك الفروض فإما أن تزداد ثقتنا في تلك الأطر التفسيرية المنطلقة من "فهمنا" للوحي، وإما أن نعيد النظر فيها بما لا يتعارض مع منطوق الوحي، وأن نعيد النظر في نفس الوقت في الطرق والإجراءات المنهجية التي استخدمت في البحث، حتى يتم الوصول إلى التوافق بينهما.

وسنحاول فيما يلي أن نقدم بعض الأمثلة للصورة التي يمكن أن يتم بناء مثل تلك الأطر التفسيرية المنطلقة من التصور الإسلامي، وهى أمثلة ليست مقصودة لذاتها، ولهذا فهي لم تستوف حقها من التدقيق في الصياغة، لأن غرضنا هنا لا يخرج عن الإشارة إلى اتجاهات الطريق وليس الوصول إلى نهايته.

المثال الأول :

فيما يلي نقدم مجموعة من القضايا المنطلقة من التصور الإسلامي للعقيدة والسلوك الإنساني مصاغة في نسق استنباطي يمكن أن تستمد منه بعض الفروض القابلة للاختبار الواقعي (ونكرر : بالمعنى الشامل المتضمن لما هو حي وما ليس حيا) :

قضية ١- المعرفة بالله تؤدى إلى إحسان العبادة .

قضية ٢- إحسان العبادة يؤدى إلى إحسان السلوك .

قضية ٣- الصلاة من العبادات .

قضية ٤- إذن : إحسان الصلاة يؤدى إلى إحسان السلوك .

قضية ٥- إعانة المحتاج سلوك حسن

قضية ٦- إذن : الصلاة الحسنة تؤدى إلى إعانة المحتاج.

ومن الواضح أنه من الممكن إخضاع القضايا ٤ ، ٦ وعشرات من القضايا المشابهة لها للاختبار الواقعي، وأن هذا الاختبار أيضاً سيكون بمثابة اختبار غير مباشر لصحة المسلمات أو المصادرات ١،٢،٣،٥.

المثال الثاني:

تشير العديد من نظريات العلوم الاجتماعية الحديثة إلى أن العلاقات بين الجيران تضعف نتيجة ازدياد درجة التحضر، ولكن القيم الإسلامية من جهة أخرى توجه المسلمين إلى رعاية حقوق الجيران بشكل مطلق (في كل الظروف)، فإذا أراد باحث مسلم دراسة السلوك الجواري في مجتمع مسلم فإنه كان تقليديا يستمد إطاره النظري كاملا من النظريات التي توصلت إليها العلوم الاجتماعية الحديثة، دون أن يلقى بالا إلى خصوصية المجتمعات المسلمة، ولكن مثل هذا الباحث إذا أراد أن ينطلق من المنظور الإسلامي فإن باستطاعته على الأقل أن يضم "التوجيهات المعيارية" الإسلامية إلى إطاره التصوري على الوجه التالي:

١- في المجتمعات المسلمة وغير المسلمة : كلما ازدادت درجة التحضر كلما ضعفت العلاقات الجوارية (منظور العلوم الحديثة).

٢- في المجتمعات المسلمة : لا تتأثر العلاقات الجوارية باختلافات درجة التحضر (المنظور المعياري للإسلام).

٣- في المجتمعات المسلمة : كلما ازدادت درجة التحضر كلما ضعفت العلاقات الجوارية ولكن بدرجة أقل منها في المجتمعات المسلمة .

فإذا أجرينا دراسة في أحد المجتمعات المسلمة وجاء الاختبار الواقعي مؤكدا صحة الفرض الأول فإن النتيجة التي نتوصل إليها هي أنه إما أن :

(أ) التوجيهات المعيارية الإسلامية ليست مؤثرة في سلوك المسلمين في هذا المجتمع المسلم ، أو أن:

(ب) تأثير درجة التحضر على العلاقات الجوارية أقوى من تأثير التوجيهات المعيارية الإسلامية.

وأما إذا ثبتت صحة الفرض الثاني فإننا نستنتج أنه :

(أ) إما أن درجة التحضر لا تؤثر على العلاقات الجوارية .

(ب) أو (وهو الأقوى في هذه الحالة) أن تأثير التوجيهات المعيارية الإسلامية أقوى من تأثير درجة التحضر.

أما إذا ثبتت صحة الفرض الثالث فإن النتيجة تكون إما أن :

(أ) يوجد تأثير قوى لدرجة التحضر على العلاقات الجوارية ولكن تأثير التوجيهات المعيارية الإسلامية منعت من ظهور آثاره كاملة .

(ب) التوجيهات المعيارية الإسلامية قد فقدت قوة تأثيرها في هذا المجتمع موضع الدراسة.

ويمكن بطبيعة الحال البدء من هذه التفسيرات والاستنتاجات، وجمع بيانات جديدة في اتجاهات تحاول حسم هذه القضايا وهكذا .

الباب الرابع

منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

الفصل السابع : قضايا حول المنهج

الفصل الثامن الإجراءات المنهجية للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

الباب الرابع

منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

لقد رأينا في الفصول السابقة أن إصلاح العلوم الاجتماعية وخروجها من دائرة الأزمة الراهنة يتطلب إعادة النظر في المسلمات الأنطولوجية (الوجودية) والإبستمولوجية (المعرفية) والميثودولوجية (المنهجية) التي تقوم عليها تلك العلوم، كما رأينا أن أي محاولة حقيقية لفهم الإنسان وتفسير سلوكه لا يمكن أن تتم إلا بإفساح المجال أمام دراسة **العوامل "الروحية" المتعلقة بنوع صلة الإنسان بربه** كجزء لا يتجزأ من العوامل المؤثرة والفعالة في سلوكه، ثم الاستفادة بالوحي الصحيح كمصدر لمعرفتنا بهذا النوع من العوامل التي تنتمي بطبيعتها إلى عالم الغيب. ولقد تبين لنا أن الإصلاح المرتقب يمكن أن يتم في إطار ما أطلقنا عليه "ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية" والتي يتم في إطارها الجمع بين معطيات الوحي والعقل والحواس في الوصول إلى الحقيقة فيما يتصل بالإنسان والمجتمع من خلال التفاعل بين النظرية Theory والبحث Research وننتقل في هذا الباب لبيان معالم هذا المنهج: منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

والحق أن هذا التفاعل الجدلي البناء بين التنظير والبحث على الوجه الذي ألمحنا إليه يمثل جوهر منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية وأساس بنائه، ولعل القارئ المتيقظ أن يكون قد تبين له الآن وجه الارتباط بين ما انتهينا إليه في الفصل السابق حول المنهج العلمي للبحث والطريق إلى إصلاحه وبين ما قدمناه في الفصل الأول حول مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، حيث يرى على الفور أن موقع الجمع بينهما إنما يتمثل في **منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، ولبيان المقصود بهذه الملاحظة فانه قد يكون من الملائم هنا أن نتذكر أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية يتضمن العناصر أو الأبعاد التالية على وجه الإجمال:

(١) تحديد أبعاد التصور الإسلامي الشامل للإنسان والمجتمع والوجود استخلاصا من المنابع الرئيسية للمنهج الإسلامي التي تتمثل في الكتاب والسنة الصحيحة، مع الاستفادة من اجتهادات علماء المسلمين من السلف والمعاصرين، المستمدة من تلك المنابع الرئيسية والملتزمة بها، وتحديد ما يتضمنه هذا التصور فيما يتصل بالمجال العام الذي تغطيه اليوم العلوم الاجتماعية أو المنهج .

(٢) حصر نتائج "البحوث العلمية المحققة" في نطاق العلوم الاجتماعية الحديثة ومسح "نظرياتها"، وتحليلها وإخضاعها للتمحيص والنقد في ضوء مقتضيات ذلك التصور الإسلامي سواء من حيث الموضوع أو المنهج.

(٣) بناء نسق علمي متكامل بضم ما صح من نتائج العلوم الحديثة وما صمد للتمحيص والنقد من نظرياتها، ويربط بينها وبين ما توصل إليه علماء المسلمين من حقائق وتعميمات برباط تفسيري مستمد من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود.

(٤) استنباط فروض مستمدة من ذلك النسق العلمي المتكامل الذي تم التوصل إليه فيما سبق، وإخضاع تلك الفروض للاختبار في أرض الواقع للتحقق من صدق الاجتهاد البشرى المتضمن بالضرورة في عملية بناء أي نسق علمي نظري.

والمتأمل لهذه العناصر سرعان ما يتبين له أن المكون الثالث من هذه المكونات يشير إلى عملية "بناء النظريات" المؤصلة إسلاميا، وأن المكن الرابع يشير إلى عملية إجراء "البحوث"، وأن التكامل بين هذه العناصر جميعا يشير إلى الطريق الصحيح أي "المنهج" الذي يمكننا من إنتاج علوم اجتماعية مؤصلة إسلاميا على الوجه المحقق لأهداف تلك العلوم، ولكنا في الوقت ذاته قد ألمحنا في عجالة في الفصل الثاني إلى وجود بعض الاختلافات في النظر إلى أولويات تلك المكونات، ولذلك فإننا سنقوم في هذا الباب أولاً ببسط القول حول تلك الاختلافات وحول إمكانية التوفيق بينها قبل أن ننتقل إلى بيان تفصيلي يوضح معالم وخطوات منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

الفصل السابع

قضايا حول منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

الفصل السابع

قضايا حول منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

المبحث الأول

تفاوت وجهات النظر حول مركز الثقل في المنهج

لقد أوضحنا فيما سبق أن هناك قدرا من الاتفاق بين معظم الكتاب المهتمين بقضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية حول مضمون المهمة التي يسعى الجميع إلى تحقيقها، وبينا أن جوهر هذا المفهوم إنما يكمن في **إيجاد التكامل بين معطيات العلوم الاجتماعية الحديثة من جانب وبين ما يتضمنه الوحي (القرآن الكريم والسنة الصحيحة) وإسهامات علماء المسلمين حول الظواهر التي تتعرض لها العلوم الاجتماعية الحالية من جانب آخر**، ولكن كيف بكون هذا التكامل وما مداه؟ وما الوزن النسبي لكل مصدر من مصادره (المصادر الشرعية مصادر العلوم الاجتماعية الحديثة)؟ هذه أمور قد اختلفت فيها الأنظار، وقد ترتب على ذلك ظهور عدد من التوجهات التي تتصل بالمنهج والتي يحسن الإحاطة بها ومناقشتها قبل الانتقال إلى تفاصيل الإجراءات المنهجية وفق التوجه الذي اخترناه من بينها.

فالمتابع للمناقشات والكتابات المتعلقة بمنهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية –كما ألمحنا في إشارة عابرة في الفصل الثاني– سرعان ما يتبين له أن مواقف أصحاب الاجتهادات في الموضوع تتفاوت فيما بينها على مقياس متدرج ذي طرفين متقابلين (Continuum) يبدأ من جهة بمن يرون **التركيز على المصادر الشرعية** بشكل يكاد يكون كاملا (في بعض الحالات)، إلى من يرون من الجهة الأخرى **التركيز على مصادر العلوم الاجتماعية الحديثة** بشكل يكاد يكون كاملا (في بعض الحالات أيضاً) مع توزُّع الآخرين فيما بين هذين القطبين، بحيث يحتل كل منهم نقطة على هذا المقياس المتدرج فيكون أقرب إلى هذا القطب أو ذاك، مع التسليم بأن موقفه يتضمن قدرا مُكاملا من عناصر القطب المقابل، وبطبيعة الحال فإن من يريد استيعاب الصورة الكلية لوجه الاختلاف يكون في موضع أفضل للفهم إذا تفحص الحجج التي يقوم عليها موقف أولئك الذين "يقتربون" ن هذا القطب أو ذاك بدلا من دراسة الحالات النقية الرافضة على الجانبين أو دراسة الحالات الواقعة عند منتصف المقياس المتدرج.

فإذا تأملنا موقف أولئك الذين يقتربون من الطرف الأول للمتدرج فإننا نجدهم يرون أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إنما هو في جوهره رجوع إلى المصادر الشرعية (ويلاحظ أن من يتخذون هذا الموقف في صورته النقية قد يصلون إلى رفض التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية أصلا ولا يرون لهذه العلوم أي مشروعية في الوجود) ، بينما نجد من المقتربين من الطرف المقابل يرون أن الأصل أننا نريد تأصيلا إسلاميا "لعلوم اجتماعية" قائمة بالفعل ولها مصداقيتها وتأثيرها، فهي محور الارتكاز الذي نعتمد عليه وننطلق منه، والذي يكفى في إصلاحه استبعاد ما خالف الشريعة من نتائج أو نظريات توصلت إليها تلك العلوم (وبطبيعة الحال فإن أصحاب الصورة النقية لهذا الاتجاه يكادون يرفضون كذلك التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ويرون أن نتائج هذه العلوم بصورتها الراهنة هي محصلة لتطبيق منهج علمي رصين لا يمكن التشكيك في قيمته ولا يحتاج تعديلا أو إصلاحا). فلننتقل ألان لتوضيح موقف الفريقين قبل أن نبين الموقف الذي نختاره في هذه الدراسة :

الاتجاه الأول : اتخاذ العلوم الشرعية أنموذجا للتأصيل :

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن عملية التأصيل الإسلامي للعلوم إنما هي في جوهرها عملية "استخلاص واستنباط للآراء والنتائج التي يُعتمد عليها في هذا المجال من المصدرين الأساسيين للشريعة: القران والسنة". ويتفق هذا بدرجة ما مع فحوى تعريف اللجنة الدائمة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والتي عرفت التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على أنه "إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم ، من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة، ودراسة موضوعات هذه العلوم على ضوئها، مع الاستفادة مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم مما لا يتعارض مع تلك الأسس".

ومن الواضح أن الأخذ بهذا التصور يترتب عليه بالضرورة آثار عميقة بالنسبة لمنهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، فالقضية لا تصبح فقط قضية اعتماد مكثف على مصادر العلوم الشرعية لاستخلاص الأحكام "الاجتماعية" منها إذا صح التعبير، ولكن الأهم من ذلك أن التركيز فيما يتصل بالمنهج سيكون على طرق "الاستنباط من النصوص"، وأن صدق النتائج سيكون مبنيا على مدى صحة استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة كما أسلفنا، ولعل من العبارات المختصرة المفيدة في هذا السياق قول أحد كبار المتخصصين في العلوم الشرعية من ذوى الاهتمام .بمنهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية تعبيرا عن هذا المعنى "إن المطلوب هو وضع منهج للتأصيل على غرار منهج الأصوليين والحديثين".

ولقد قدم الدكتور مقداد يالجن (١٩٩٣ أ) تصوراً لأهم القواعد والخطوات الإجرائية للتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية يمثل هذا الاتجاه بوضوح، فيرى الدكتور يالجن أن هذه القواعد والخطوات هي:

الخطوة الأولى: ضرورة وقوف الباحث على الدراسات التخصصية والدراسات الإسلامية معاً.

الخطوة الثانية : البدء بالآيات القرآنية في التأصيل.

الخطوة الثالثة : الاستدلال بالأحاديث، وذلك بعد إثبات النص وبعد التأكد من درجته ومعرفة مواطن الاستشهاد به حسب درجته.

الخطوة الرابعة: ضرورة استخدام الآيات والأحاديث في كل موضوع إن أمكن وذلك ليمكن إعطاء تصور كامل عن رأى الإسلام فيه لأن القرآن والسنة يمثلان الإسلام في الدرجة الأولى.

الخطوة الخامسة: استخدام قواعد فهم النصوص من حيث العموم والخصوص والحصر والقصر وما إلى ذلك من وجوه الدلالات التي عالجها الأصوليون .

الخطوة السادسة: إن لم يوجد دليل من القرآن والسنة نستخدم مصادر المعرفة الإسلامية الأخرى.

الخطوة السابعة: إن لم يجد الباحث دليلا مما سبق ، فعليه استخدام قواعد الاستنباط الأصولية.

الخطوة الثامنة: أن يكون استخلاص الأفكار والأحكام والقيم في ضوء أحد الأصول الإسلامية العامة أو كلها إن أمكن ذلك، وتلك الأصول هي الأصول الاعتقادية والتعبدية والتشريعية والأخلاقية والاقتصادية والفكرية.

الخطوة التاسعة: الرجوع إلى التراث الإسلامي وآراء العلماء المسلمين وإسهاماتهم في مجال البحث.

الخطوة العاشرة: الاسترشاد بالتوجيهات الإسلامية العامة في طرق دراسة الحقائق وتعليمها واستخدامها.

ويلاحظ على هذا التصور أنه لم يشر إلى نصيب العلوم الاجتماعية الحديثة في عملية التوجيه الإسلامي لهذه العلوم لا من جهة النتائج، ولا من جهة المنهج، اللهم إلا في الخطوة الأولى التي أشار فيها إلى ضرورة "وقوف الباحث" على الدراسات "التخصصية" والدراسات الإسلامية معا، وهذا على كل حال يتضمن اعترافا ضمنيا بضرورة استخدام مناهج العلوم الاجتماعية في دراسات واقعية متخصصة، ولكن المنطلق الذي يستند إليه أصحاب هذا الاتجاه في قلة اكتراثهم بالعلوم الاجتماعية الحديثة – مصادرها ومناهجها على حد سواء– يقوم على اعتبارين:

الاعتبار الأول : أن كل ما يتصل بالناس كأفراد أو جماعات أو مجتمعات في دنياهم وأخراهم إنما المختص بتوجيهه هو الوحي، وأن ما تحاوله العلوم الاجتماعية من مزاحمتها للوحي كمصدر لتوجيه حياة الناس بناء على ما تزعم أنها تتوصل إليه من "حقائق" إنما هو محض إدعاء لا يقوم على أساس،

ذلك أن ما تصل إليه تلك العلوم من تصورات بناء على دراسات تجرى في مجتمعات مختلفة لا يعطيها صدقا ذاتيا، لأنه إنما يعكس الانحرافات والاختلالات في تلك المجتمعات كما يعكس ما قد تكون عليه من هدى أو ضلال، بقول الدكتور عبد القادر هاشم رمزي (١٩٨٤) في هذا السياق إن هذه الدراسات "قفزت بدون مبرر إلى حيث يستحيل أن يوجد غير العلوم التجريبية... كما اختلطت فيها الحقائق بالأوهام اختلاطاً جعلها عاجزة عن سد الفجوة الثقافية .. [إن] أخذ المعلومات من المجتمعات المختلفة أو المجتمع الواحد في ظروف مختلفة لا يجعل هذه المعلومات حقائق، إن المجتمع الإنساني ليس مصدرا للحقائق وإن كان مصدرا للمعلومات، إنه [أي المجتمع الإنساني] عرضة لأن يلتوي أو ينحرف أو يتوقف أو أن يهبط، ولابد من ضبط مساره بالحقائق التي ليس لها مصدر سوى المصدر الإلهي المتمثل في النصوص الإسلامية وفى دلالات هذه النصوص" (ص ٦٢، ٦٨)، ويرى نفس المؤلف أن النظريات المبنية على التصورات الوضعية لم تستطع أن تتوصل إلى "مرجع أو مقياس تقاس به أحكامها وتعميماتها" (ص ٧٦)، وبلغة أخرى فإنه إذا كان الفرد قادرا على الخير والشر، غير مجبر بحكم تكوينه على أي منهما أو على نمط ثابت بينهما، فكيف يمكن اتخاذ سلوك الأفراد الواقعي كمعيار، وإذا كانت المجتمعات معيارا، فلابد من بوصلة تشير إلى نقطة معيارية ثابتة يقاس إليها الواقع، وهذا المعيار لا يمكن إلا أن يكون ذا مصدر متعال على الناس وعلى المجتمعات.

الاعتبار الثاني : أن العلوم الاجتماعية بسبب تأثرها في نشأتها بالظروف التاريخية للحضارة الغربية، وبسبب ما شاب هذه التجربة من صراع بين الكنيسة والعلم مما انتهى إلى نزعة مادية (إلحادية في كثير من الأحوال)، قد عانت خلال تطورها من التواءات وندوب وكسور يصعب جبرها، ففشلت من جهة فشلا ذريعاً في تحقيق ما زعمت أنها تحققه من أهداف، وجاء ما توصلت إليه من مجدب النتائج مهلهلا ومشوبا بالعيوب من كل جانب، بحيث لا يمكن استنقاذ شيء منه للانتفاع به، وبذلك فانه يكون من العبث أو من الغفلة الرجوع إلى نتائج تلك العلوم، لأنه حتى لو وجدنا فيها ما يشبه الخير فإننا لن نعدم أن نجده "ملوثا" أو مدموغا بشكل لا يمكن إزالته بطابع أصله الذي نشأ فيه، والذي لا يمكن أن يؤدى في المجتمعات الموحدة إلا إلى تشتت الرأي والخبال واختلال المعايير، ولقد قام الدكتور أحمد خضر (١٩٩١) – وهو من أساتذة علم الاجتماع – ليبرهن على صحة هذا الرأي، وانتهى في كتاباته المتعددة الموثقة من الناحية العلمية (التي رجع فيها إلى المصادر الأصلية لأساطين علم الاجتماع الغربيين) إلى أنه لا حاجة بالمسلمين أصلا إلى علم الاجتماع، والى أنه ليس هناك من مبرر موضوعي لبذل أي جهد لاستنقاذ أي علم نافع منه لأنه ببساطة لا يحوى علما نافعاً.

ولكن هناك من يرون أن البديل الذي يطرحه أصحاب هذا الاتجاه من اكتفاء بالمناهج الأصولية يشير أيضاً إشكاليتين خطيرتين لا يجوز التغافل عنهما مهما كان تقديرنا لهذه المناهج:

الإشكالية الأولى : وتتصل هذه الإشكالية بماهية معيار الصدق في كل ما يتوصل إليه المشتغلون بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية من اجتهادات بالاعتماد على المناهج الأصولية، فلا يخفى أن هناك اختلافات واضحة بين المادة الخام التي هي موضوع عمل الفقهاء والتي تتصل بالأحكام الجزئية التي يمكن أن تنضبط بالالتزام "بقواعد الاستنباط الأصولية"، وبين المادة الخام التي هي موضوع اهتمام العلوم الاجتماعية، والتي تتصل بكليات الدين في توجيهها لكليات الحياة الاجتماعية.

ومن هنا يرى هؤلاء المعترضون أن اتخاذ منهجية أصول الفقه نموذجا ودليلا يحتذيه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية سيكون مشوبا بأخطاء ناتجة عن بعد الشقة بين النصوص من جانب وبين الاجتهادات التي يتوصل إليها الباحثون في العلوم الاجتماعية من جانب آخر، ويصبح من الخطورة بمكان أن نساوى بين "اجتهادات" الفقهاء في المسائل الجزئية في ضوء المنهج الأصولي وبين "اجتهادات" المتخصصين في العلوم الاجتماعية (ومن يتعاونون معهم من المتخصصين في العلوم الشرعية) في المسائل المتصلة بكليات الحياة الاجتماعية باستخدام نفس المنهج الواحد، وذلك لما يمكن أن ينتج في الحالة الثانية من تجاوزات باسم استخدام المناهج الأصولية ، وإلصاق أي قدر مضاف من الصحة للنتائج تحت ستارها، ومن هنا فإن من المحتم استخدام طرق "إضافية" للضبط واختبار النتائج التي يتوصل إليها المشتغلون بالتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية للتأكد من صدقها الواقعي، وهو أمر ميسور باعتبار أن تلك العلوم تتصدى لواقع الناس والمجتمعات بما يمكن من اختبار تلك النتائج فيها.

الإشكالية الثانية : وتتصل هذه الإشكالية بأن المنهجية الأصولية رغم نجاحها الكبير في صدر الإسلام في توجيه حياة المجتمع في كل جوانبها إلا أنها في العصور المتأخرة قد أصيبت بعدد من الشوائب التي قللت من فاعليتها، .. وعلى سبيل المثال فقد انتقد الدكتور عبد الحميد أبو سليمان بمرارة (١٩٩٢) ما أسماه "بقصور المنهجية الإسلامية بمفهومها التقليدي" نتيجة الانفصام بين علماء الإسلام من جانب وبين القيادة السياسية للمجتمع المسلم من جانب آخر، والذي أدى إلى انصراف العلماء إلى العمل في التأليف والبحث والدرس والتأصيل للجوانب الخاصة بدراسات نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وما يتعلق بشئون الأفراد من عبادات ومعاملات دون كبير التفات إلى شئون السياسة والحكم، أو إلى مؤسسات المجتمع وذاتيته الجماعية والعامة.. وضاعت حكمة السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة وحركية الفقه والفكر الإسلامي وانعدم في كثير من هذا الفكر بعدا الزمان والمكان وموضع النص الجزئي من أصل مجمل الوحي والفطرة الإنسانية والكونية.." (ص ص ٧٤، ٧٧)، وقد أدى هذا كله إلى تقسيم العلوم إلى "علوم شرعية وغير شرعية"، وارتبط ذلك "بوأد العلوم الاجتماعية"، .. ثم يشير إلى أنه وإن كان الفقه الإسلامي خاصة "تتخلله تأملات اجتماعية إسلامية، ولكنه لا يقدم ما يمكن اعتباره علوما اجتماعية إسلامية.. بسبب الفصام والعزلة عن أن يوالى التقدم، وأن يأخذ بزمام المبادرة

الفكرية والتنظيرية لتوجيه مسيرة حياة الأمة ومؤسسها الاجتماعية وإمدادها بالحلول والبدائل الحضارية اللازمة لمواكبة إمكاناتها وحاجاتها والتحديات التي تواجهها" (ص٨٢).

وفي ضوء ما تقدم يتبين أن الاتجاه إلى اعتماد العلوم "الشرعية" -بمحتواها التقليدي وبمناهجها الأصولية الحالية- أنموذجا تحتذيه العلوم الاجتماعية الموجهة إسلاميا لن يحقق الهدف المنشود من إنتاج علوم اجتماعية إسلامية قادرة على قيادة الحياة في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة بشكل فعال، اللهم إلا بعد عملية تقويم شاملة تعود بهذه المناهج إلى أصل نصوعها وحيويتها، مع الاستفادة في الوقت ذاته من مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة بعد تطويرها،.. على الوجه الذي يحقق التكامل المنشود دون تجوز أو صدود.

الاتجاه الثاني : الانطلاق من أنموذج العلوم الاجتماعية الحديثة :

إن نقطة البدء عند أصحاب هذا الاتجاه هي الواقع الراهن، الذي يقوم على وجود متمايز وهوية مستقلة لمجموعة من "العلوم الاجتماعية" التي اختطت لنفسها حدودا للظواهر التي تتعامل معها، والتي بلورت لنفسها مجموعة من المناهج والأدوات البحثية، والتي تختلف في ذلك كله عن مجموعة "العلوم الشرعية" بمجالاتها ومناهجها الخاصة بها؛ ومن هنا فإن أصحاب هذا الاتجاه ينظرون بشيء من الدهشة أو الانزعاج لما يقترحه أصحاب الاتجاه الأول الذي ينظر للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على أنه يتضمن إحلال مصادر ومناهج العلوم الشرعية محل مصادرهم ومناهجهم "العلمية"، ويرون أن هذا يعنى "إخضاع العلوم الاجتماعية للعلوم الشرعية" على حد تعبير أحد المشاركين في ندوة حول مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وهو أمر غير وارد وغير مرغوب فيه من الناحية العلمية، لأن معناه عندهم أن نترك "العلوم" الاجتماعية ودراساتها المدققة ونتائجها المحققة لنستبدل بها "تأكيدات" يزعم أصحابها أنها تمثل وجهة نظر الإسلام دون التحقق منها واقعيا ويُطلب من الباحثين أن يسلموا بها على أنها دين، بكل ما يترتب على ذلك خصوصا في حالة وجود اختلاف في الرأي قد ينظر إليه على أنه دلالة على عدم الالتزام الديني،.. كما أن بعض أصحاب هذا الاتجاه يتصورون أن تبنى نموذج العلوم الشرعية في التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية يعنى تحويل تلك العلوم إلى مواعظ وخطب تدور حول الدعوة إلى فعل أشياء والنهى عن فعل أشياء أخرى على أساس معياري ودون دراسة "علمية".

وفي مواجهة ذلك يرى أصحاب هذا الاتجاه أن "الأصل" أن لدينا تراثا متراكما من نتائج العلوم الاجتماعية، التي أثمرتها جهود أجيال من الباحثين الذين كرسوا حياتهم لها، وأن لدينا ثروة وافرة من مناهج البحث وأدوات القياس التي تمت تجربتها على مدى السنين، حتى اشتد عودها ، وثبتت قيمة

الكثير منها، وبان إمكان الاعتماد علها، وأن الباحث المسلم لا يمكن له أن يتجاهل وجود هذه النتائج والمناهج جملة واحدة، وأنه لا يليق به أن يتخذ منها موقفا رافضا من البداية، فهذا كله يتمخض عن ضياع وإهدار لجهود وتراث شارك المسلمون أصلا في نشأتها الأولى، كما أن معناه أن نبدأ من فراغ، أو نبدأ من جديد عند النقطة التي توقف فيها إبداع العقل المسلم عن العطاء منذ بضعة قرون.

ومع ذلك فإن أصحاب هذا الاتجاه مقتنعون بأهمية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ولكنهم قانعون بمنهجية يرونها واقعية (تجنبنا المثالية على حد تعبير أحدهم) يكتفى فيها بالانطلاق من النتائج المحققة والمناهج الشائعة الاستخدام في العلوم الاجتماعية في أرقى صورها، على أن نأخذ في الاعتبار أوجه النقد التي تثار حولها من داخل النموذج العلمي التقليدي ذاته– مع إضفاء الصبغة الإسلامية عليها، ويقترحون لذلك الصورة التالية لتلك المنهجية الواقعية:

١- اعتماد نتائج ونظريات العلوم الاجتماعية الحالية كما هي (مع إثبات أوجه النقد –من الداخل– المثارة حولها) واثبات التحفظات عليها في ضوء التصور الإسلامي.

٢- استبدال المصطلحات الحديثة ببدائلها الإسلامية خصوصا ما اتصل منها بالأنساق التصنيفية التي وردت في القرآن الكريم والسنة المطهرة.

٣- الاهتمام بالدراسات التراثية التي تمثل إسهام علماء المسلمين تاريخيا في نطاق كل تخصص من تخصصات العلوم الاجتماعية.

٤- إيضاح الرؤية الإسلامية لمشكلات العالم الإسلامي، واستخدام المعارف المتخصصة في إيجاد الحلول لها.

٥- تحديد النماذج النمطية المعيارية للسلوك الفردي وللتنظيمات المجتمعية كما تشير إليها المصادر الإسلامية لتتخذ كمعيار تقاس عليه ألوان السلوك الفردي والاجتماعي وأشكال التنظيمات الاجتماعية الواقعية.

وأما من الناحية المنهجية فانه ليس مطروحا عند أصحاب هذا الاتجاه الاعتماد على المناهج الأصولية التي تقوم على الاستنباط من النصوص، بل إن الأصل في العلوم الاجتماعية قيامها على الدراسات الواقعية التي تستهدف "الوصف" تعرفا على آيات الله في خلقه كما تستهدف "التفسير" كشفا عن سنن الله في مخلوقاته. ولقد أوضح الدكتور فؤاد أبو حطب (١٩٨٩) المقصود بذلك إذ قال: "والتعرف على آيات الله في خلقه على مستوى العلم المتخصص لا يتحقق إلا بالوصف الجيد الدقيق لها، ومن هنا يحتل الوصف مكانة أولى بين أهداف العلم في الإسلام .. والوصف العلمي يعتمد في جوهره على الملاحظة.. وقد تكون الملاحظات المباشرة التي تستخدم في التسجيل والوصف من نوع معطيات الحس .." (ص٩٢) ثم يشير إلى أنه إذا كان "الوصف" الدقيق المحكم هو وسيلة العلم إلى "التعرف على آيات الله"،

فإن "الكشف عن سنن الله في مخلوقاته" يتم من خلال "التفسير"، ولكن التفسير يقود بدوره إلى هدفين آخرين هما " التحكم" و "التنبؤ"، ويبين أن الإنسان يستخدم . "في التعرف على آيات الله [أي الوصف] وفى الكشف عن سننه [أي التفسير] ما زوده سبحانه وتعالى به من نعم وخاصة الحواس والعقل" (ص ص ٩٣، ٩٦، ٩٨). وإذ يدرك المؤلف أن ما جاء تحت أهداف العلم "يبدو تقليديا" فانه يذكر أنه: في إطار المنظور الإسلامي "تصبح له صبغة إسلامية"، فالقانون العلمي الذي يتوصل إليه علماء النفس هو بمثابة "محاولة بشرية قد تصيب وقد تخطئ في اكتشاف السنن الإلهية" (ص ٩٨).

كما أن العلم في الإسلام شامل لأمر الدنيا والآخرة – كما يبين المؤلف – وهو يتطلب العلم والتعليم، والاستعداد للتعلم والقدرة على التعليم من نعم الله على الإنسان، كما أن العلم عبادة، ودراسة النفس وتأملها مطلب قرآني بأمر مباشر من الله تعالى كجزء من الدعوة الصريحة إلى تأمل الكون. "والوجهة الإسلامية" لعلم النفس تطالبنا بأن "نتأمل القوائم التصنيفية والجداول الحالية لهذه الظواهر النفسية في إطار إسلامي ناقد لنتوصل إلى تصنيف يتفق مع ما جاء في كتاب الله وسنة نبيه الكريم" (ص ٩٢).

أما عن مناهج البحث فانه يوضح أنه "بمنطق الإسلام تصبح طرق البحث في علم النفس – إذا توافرت فيها .. [بعض] الضوابط مقبولة، ابتداء من منهج الرواية أو المنهج القصصي .. حتى الاستبطان والتجريب الموضوعي والقياس كما تستخدم جميعا في وقتنا الحاضر" (ص ٩٤). ولكن العلم من الوجهة الإسلامية ينبغي أن يتم "استخدامه" وتطبيقه لتحقيق المقاصد الشرعية ليكون العلم عبادة، فالتعرف على الآيات والكشف عن السنن سبل "لمعرفة الله والوصول إلى عظمته"، ثم إن العلم في الإسلام هو العلم النافع من جهة "فائدته المباشرة للناس"،.. كما أن العلم الإسلامي يتضمن استخلاص مواصفات نموذج السواء أو "النموذج القدوة" للسلوك الإنساني كما يجب أن يكون من القرآن الكريم والسنة المطهرة والسيرة النبوية (ص ١٠٣).

ولا نظن أنه يخفى على صاحب ذلك البحث المنهجي الرصين أن عملية استخلاص مواصفات هذا "النموذج السلوكي الإسلامي" من القرآن الكريم والسنة المطهرة والسيرة النبوية، تتطلب ولا شك استخدام المناهج الأصولية التي توجه عملية الاستنباط من النصوص، وفى هذا دلالة ضمنية على اقتراب من يتبعون هذا الاتجاه –بدرجة ما– أيضا من أصحاب الاتجاه الأول، مما يفتح الباب أمام من ينادون باتجاه تتكامل فيه وجهتا النظر بشكل صحي.

وهناك حجة "عملية" منطقية يشير إليها أصحاب الاتجاه الثاني الذين يرون اتخاذ العلوم الاجتماعية الحديثة كأساس لانطلاقة التوجيه الإسلامي لتلك العلوم، فهم يشيرون إلى أن تلك العلوم بنتائجها ومناهجها تملأ الساحة اليوم، وجيوش الخريجين الذين يشغلون معظم مواقع العمل في مختلف جوانب الحياة قد تم تعليمهم وفق النموذج التقليدي لهذه العلوم، وهم يمارسون أعمالهم وفق هذا النموذج ذاته،

ولا يعقل أن نبدأ في محاولة التعامل مع هؤلاء الذين يتخذون القرار اليوم في كل جوانب الحياة عن طريق لفتهم بشدة إلى منطلقات جديدة تماما عليهم، كما أنه ليس من العدل أن نطالبهم بالسير في طريق التأصيل (وفق الاتجاه الأول) في اتجاهات لم يألفوها ويصعب عليهم الارتباط بها معتمدين في ذلك على استثارة مشاعرهم ونخوتهم الدينية، وإنما مقتضى الإنصاف أن نبدأ تدريجيا من حيث يقفون اليوم ومن المصطلحات التي ألفوها لكي ننتقل معهم في الاتجاه الصحيح بما يتمشى مع اتضاح منهج التوجيه الإسلامي وبما يتمشى مع ظهور ثماره.

ثم إن أصحاب هذا الاتجاه الثاني يشيرون أيضاً إلى أننا على كل حال لا نبدأ نقد نتائج هذه العلوم الاجتماعية الحديثة ومناهجها من فراغ، ولكن هذه العلوم قد وصلت تلقائيا ومن خلال التصحيح-الذاتي للعلم إلى شئ من النقد من الداخل لهذه النتائج والمناهج كما تقدم، والكثيرون ممن أفنوا أعمارهم في تعلم تلك العلوم وتعليمها لديهم الكثير مما يندرج إطار هذا النقد-من-الداخل، وأن من الخير أن ننطلق من مثل تلك البصائر التي تشير -ومن عجب- في كثير من الأحيان إلى ما يقترب من الاتجاهات التي ينادى بها التوجه الإسلامي (ولا نتوقف عندها بالطبع) وصولا إلى ترشيد تلك العلوم بطريقتها، وبما ييسر قبول التغيير ويتلافى أسباب المقاومة، فالواقع أن التهجم على العلوم الاجتماعية دون تدقيق أو تمييز يؤدى إلى تردد الباحثين من أهل الجد والرصانة العلمية وتوقفهم عن قبول الكثير مما يمكن أن يقبل لولا ذلك التهجم، ولقد ظهرت آثار ذلك في البحث المشار إليه آنفا لشيخ علماء النفس في مصر الدكتور فؤاد أبو حطب الذي بدأه بالشكوى التالية "لعلنا لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا إن علما من العلوم الإنسانية أو السلوكية أو الاجتماعية لم يلق في تاريخه ما لقيه علم النفس من غارات الهجوم الضارية، وكانت أشد هذه الحملات قسوة وعنفا في السنوات الأخيرة تلك التي صدرت عن فريق من الكتاب الإسلاميين .. لم يجد هذا العلم إلا قلة من رجاله هم الذين تصدوا لأعباء الدفاع، وأقل القليل .. توجهوا لمهام أكثر إيجابية في مجال الإبداع" (ص ١)

تعقيب :

لا يعدم من يتابع المناقشة السابقة أن يستشعر أن كل اتجاه من هذين الاتجاهين المتمايزين قد أصاب جانبا من الحق، وإن جانبه الحق في بعض ما ذهب إليه المدافعون عنه، ولكن علينا أن نتذكر أن هناك دائما احتمالات لمبالغة أنصار كل اتجاه في إبراز الحجج المؤيدة لموقفه ضمانا لإبراز وجهة نظره وبيانها بقدر كاف من الوضوح، فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذين الموقفين إنما يقعان -كما ذكرنا- بالقرب من طرفي مقياس متدرج مزدوج النهايات Continuum فإن معنى ذلك أنه يندر أن نجد بين الباحثين اليوم

من يلتزم بما يمكن أن نسميه بالصورة "النقية" المتطرفة لأي اتجاه من الاتجاهين، والصورة الأكثر احتمالا أن نجد مواقف الباحثين تقع في مكان ما بينهما، بحيث تمتزج في تلك المواقف دائما عناصر تنتمي إلى كل من الاتجاهين ولكن بدرجات متفاوتة.

ولعل أحد العوامل الفارقة بين نظر الفريقين كما رأينا يتمثل في النتيجة التي توصل إليها كل منهما في تقويمه لنتائج ومناهج العلوم الاجتماعية الحديثة، فأصحاب الاتجاه الأول يبدون وكأنهم يرون كل عيوب تلك العلوم وكل سوءاتها، ولا يكادون يرون فيها خيرا أبدا، كما يرون أن ما هو معيب في تلك العلوم متداخل ومختلط بما قد يكون فيها من صواب اختلاطا شديداً لا يمكن معه عزل الغث من السمين، ويرون أن السبب في ذلك يرجع إلى أن الافتراضات الوجودية (الأنطولوجية) والافتراضات المعرفية (الابستمولوجية) التي بني عليها المنهج والتي تشربت بها نظريات تلك العلوم معيبة، وبالتالي فإن كل ما بني عليها معيب، وأن أي محاولة لاستنقاذ أي خير منها محكوم عليها مسبقا بالفشل . بينما يرى أصحاب الاتجاه الثاني أن في هذه العلوم نضجا وخيرا كثيرا، وأن الغرب قد استخدم نتائجها بنجاح لتحقيق أهدافه وفق تصوراته، وأنه يمكن بسهولة عزل العناصر المخالفة للتصور الإسلامي واستبعادها ثم استبدالها بما يناسب ذلك التصور، ويرون في الضبط والاتساق المنهجي الذي تلتزم به الكثير من الدراسات الواقعية نماذج تحتذى لا يمكن أن يفرط فيها إلا غافل.

وفى كل من المقالين حق لا مراء فيه كما ذكرنا ، وإن كان في كلٍّ شيء كثير من المبالغة، ويبدو لنا أن الحق يكمن بين هاتين النظرتين إذا أعرضنا عما فيهما من مبالغة، وبلغة أخرى فإن الصواب يبدو لنا في **التوازن بين الاتجاهين بشكل إيجابي**، يرى ما في العلوم الاجتماعية الحديثة من خير على حقيقته دون زيادة أو نقصان، ويرفض رفضا قاطعا ما يشوبها من أخطاء دون تردد، وإن كان في الوقت ذاته لا يتحرج عن قبول ما قد يكون فيها من خير دون تردد، ولعل العبارة البليغة التي جاءت على لسان الدكتور سيد أحمد عثمان ضمن فعاليات إحدى الندوات التي عقدت مؤخراً بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية أن تكون قريبة من تصوير هذا الموقف حيث تساءل قائلا "ما الموقف من العلوم الاجتماعية المعاصرة؟ ألا يحتاج أي تأصيل إسلامي للعلوم الاجتماعية لتحديد الموقف وتوضحيه وتفصيله من هذه العلوم المعاصرة؟ [إن في تلك العلوم] من القوة والنضج بقدر ما فيها من الوهن والغرارة، فما الموقف منها؟ هل نقيم بيننا وبينها -ابتداء- حجاباً من العداء أو جدارا من الازدراء أو بيداء من الجفاء، أم نقبل عليها لنتعرف على ما فيها من نضج فنفيد منها في إثراء نظرتنا العلمية الإسلامية، وفى تقويم منهجنا البحثي الإسلامي في العلوم الاجتماعية، ومن ثم نكون على بينة مما فيها من وهن ، وعلى دراية بما فيها من غرارة، فنحرص على تعويض ما يمكن

تعويضه من وهنها من جانبنا إن كنا نستطيع، وتعمل على إنضاج ما يمكن إنضاجه منها من جانبنا إن كنا على هذا قادرين..".

ولعل هذه الدعوة إلى الاعتدال والنصفة في النظر إلى الأمور أن تكون أولى بنا وأن نكون أولى بها في مواجهة مثل هذه القضية البالغة التعقيد والبالغة الأهمية في آن معاً. إن ما نحن بصدده اليوم لا يقل عن أن يكون محاولة لاستعادة مسار أمتنا على طريق الحق، وأن يكون دعوة إلى عودة معارفنا إلى منهج العلم بمعناه الإسلامي الصحيح .. منهج وحدة المعرفة، المبنية على وحدة الخلق، المستمدة جميعا من عقيدة وحدانية الخالق.. منهج البحث عن الحقيقة بحثا خالصا لوجه الله سبحانه وتعالى، فلا يصدنا شنئان قوم على عدم العدل، ولا يصرفنا صارف عن أن نقول الحق ولو على أنفسنا أو الوالدين والأقربين، لأننا إن لم نفعل نكون الخاسرين في كل من الحالتين، وسنن الله لا تحابى أحداً، "ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا. ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً" (النساء ١٢٣-١٢٤). هذا هو الموقف المتوازن "الذي سنحاول الالتزام به، ونحاول تجلية أبعاده في تحديد خطوط منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية فيما تبقى من هذا الباب .

المبحث الثاني

نحو منهج متوازن للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

إن ما نقصده بالمنهج المتوازن الذي نحاول التزامه هو ذلك المنهج الذي **يأخذ من المناهج الأصولية بقدر الحاجة إليها وصولا للفهم المنضبط لنصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة فيما يتصل بشؤون الإنسان والمجتمع، كما يأخذ من مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة بقدر الحاجة إليها فيما يتصل بفقه الواقع الاجتماعي والإنساني دون تجاوز أو صدود**، وبهذا يوضع كل من النوعين من المناهج في أفضل موضع يمكننا من إنتاج علم اجتماعي إسلامي بالمعنى الصحيح، أي علم اجتماعي واقعي مهتد بنور الوحي وموجه بتوجيهاته. ولكن هناك عددا من الأسئلة التي ينبغي طرحها هنا وهى: هل سيتم استخدام تلك المناهج بنفس أسسها و منطلقاتها الحالية؟ وهل سيحقق استخدام تلك المناهج الآمال المرجوة منها في إنشاء هذا العلم الاجتماعي الإسلامي؟ وإذا كان ذلك كذلك فلماذا لم تنتج تلك المناهج علما اجتماعيا إسلاميا حقيقيا من قبل هذا كجزء لا يتجزأ من "الفقه" أو أي من علوم

الشريعة الأخرى؟ وعلى الجانب الآخر: هل سيتم استخدام منهج البحث العلمي المستخدم حاليا في العلوم الاجتماعية بنفس أسسه ومنطلقاته الحالية؟ وهل سيحقق ذلك الآمال المرجوة في إصلاح هذه العلوم في ضوء التوجه الإسلامي الصحيح؟ وإذا كان ذلك كذلك فلماذا لم يوصلنا ذلك المنهج إلى ما يقرّبنا من فهم السلوك الإنساني والترتيبات المجتمعية على الوجه المرغوب إلى الآن؟

إن من الواضح أن استخدامنا لكل من النوعين من المناهج لإنتاج العلم الاجتماعي الإسلامي سيتطلب تعديلات تجرى في منظور كل منهما إذا أردنا أن نوجه أنفسنا مواجهة صريحة في هذه القضية، فإذا كنا كما يقول الدكتور طه العلواني (١٩٨٨) لا نرضى بأن يكون مصدر معارفنا كلها هو "الوجود" وحده كما يفعل علماء الغرب، وإذا كنا قد انتهينا إلى ضرورة ضم "الوحي" ليكون مصدرنا الآخر للمعرفة، فلابد من منهج يتعامل بكفاءة مع هذين المصدرين من مصادر المعرفة (الوحي، والوجود)، وإذا كانت لنا ملاحظات على المنهج الغربي المعاصر للتعامل مع الوجود، وإذا كانت لنا أيضاً ملاحظات على منهج الأصوليين، فإن علينا أن ننظر في هذه المناهج جميعاً لنرى ما هو صالح وما يمكن توظيفه منها، "وما تحتاجه المساحات الخالية لنضيفه إلى تلك المناهج".. لكي يتكامل عندك المنهج العلمي مع المنهج الأصولي فتسد الفراغ "الذي لم يسد في الظاهرة الاجتماعية والإنسانية" (ص ٤٩).

وسنحاول فيما يلي أن نستجلي أبعاد هذه القضية تمهيدا لعرض تفصيلي لمنهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية المنطلق من هذا المنظور في المبحث التالي، بادئين أولاً بالنظر في مناهج علم أصول الفقه ثم ثانياً بالنظر في مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة.

(١) الموقف من المناهج الأصولية :

يحذرنا الدكتور العلواني –وهو من المتخصصين في العلوم الشرعية– من الظن بأن إجراء بعض تعديلات طفيفة على منهج الأصوليين يمكن أن يجعله منهجاً صالحا لكل القضايا، فالظاهرة.. "الاجتماعية والإنسانية يستحيل أن تتعامل معها كما تتعامل مع القضية الفقهية .. فلا يمكن أن ندعو إلى إهمال سائر المناهج والاقتصار على المنهج الأصولي كما هو وبوضعه الحالي، لأنه منهج لن يلبى الحاجة المطلوبة، وإنما نقول ما دام لنا مصدران للمعرفة (الوحي والوجود) فلابد لنا من منهج يجمع بين الاثنين: بين المنهج العلمي وبين منهج نريده للوحي، فالأصوليون قرروا هذا المنهج وفيه ما فيه .. وكثير من قضاياه قابلة للنقض والأخذ والرد .."، ولكن من الممكن تطويره ليكون منهجا للوحي الذي سيتناول ظواهر اجتماعية وظواهر إنسانية (ص ٥٠).

وقد أوضح الدكتور العلواني ضمن ما عرضه في سلسلة من المحاضرات الهامة التي ألقيت في ستراسبورج (١٩٨٨) أنه من الصعب مد منهج أسس في الأصل لمعالجة الظاهرة الفقهية وهى ذات

صفة خاصة تتسم بالجزئية في الغالب، لكي يكون صالحا لمعالجة الظاهرة الاجتماعية أو الإنسانية التي يراد أن تكون معالجتها متصفة بالتعميم، كما أن الظاهرة الفقهية المطلوب منها أن نتبين الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي [معناه في علم الأصول ما وضعه الشارع من أمارات لثبوت أو انتفاء]، أما الظاهرة الاجتماعية والإنسانية فنريد منها أن نتبين القوانين والسنن وشبكة العلاقات التي يمكن على ضوئها أن نقيم نظاما صالحاً.. لا أتوقع أن أصول الفقه في وضعه الذي أعرفه قادر على أن يستجيب لهذه الحاجة" (ص ٣٩).

أما عن الملاحظات التي يشير إليها الدكتور العلواني (بطريق النقد-من-الداخل باعتباره متخصصا في العلوم الشرعية) حول منهج أصول الفقه والتي يرى أنها تحد من فاعليته في تحقيق المأمول من وراء بناء مناهج العلوم الاجتماعية على غراره فيمكن إجمالها في ثلاثة:

١- أن تعريف الأصوليين للإجماع وبيانهم لحقيقته "أفقد هذا الدليل معناه"، إذ قالوا أنه "اتفاق جميع مجتهدي أمة محمد في عصر من العصور على أمر من الأمور، وهذا أمر يستحيل تحقيقه"، رغم أن الإجماع دليل من أفضل الأدلة، وقد "كنـــا نريد أن نستخدمه دليلا يمكن أن يغطى مساحة من المساحات الخالية .." (ص٤١).

٢- تجميد العقل وإفقاده أهميته كدليل نتيجة لكثرة القيود والضوابط التي وضعت عليه بسبب ظروف استثنائية نتجت عن انفصال علماء الأمة عن قيادتها السياسية وعدم ممارستهم للحياة الاقتصادية والاجتماعية، ولما حاولت القيادة السياسية الاستعانة بعناصر فقهية لا تثق فيها الأمة فقد حاولت الأمة الدفاع عن "فقهها وعن تشريعها وعن دينها بأن تقول إما أن تأتوني بنص من الكتاب والسنة وإما أن تأتوني بأقوال إمام من الأئمة السابقين.." (ص ٤٢) مما أدى إلى إفقاد العقل المسلم لفاعليته.

٣- كما أن الاجتهاد قد تمت معاملته معاملة الإجماع، فشروط الاجتهاد "بالطريقة التي وضعها الأصوليون يستحيل [معها] أن تجد مجتهداً" (ص ٤٤).

ويقرر الدكتور العلواني أنه لابد من إعادة النظر في الاجتهاد ليكون مفهومه "هو المفهوم الذي ينسجم مع مقاصد الإسلام، والذي يمكن أن نتعامل به مع الظواهر المختلفة، آنذاك ربما يكون لدينا فقه من نوع آخر، ليس الفقه في الأحكام الجزئية الشرعية المعروفة وإنما فقه نستطيع أن نسميه فقه الواقع، فالدراسات الاجتماعية المختلفة تعد نوعا من فقه الواقع.."، وينعى الفقيه الناقد على الفقهاء إهمالهم فقه الواقع واقتصارهم على الفهم اللغوي، فالحكم الشرعي "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين [إما بالطلب] أو التخيير، وأن أركان الحكم: حاكم وهو الله سبحانه وتعالى .. ومحكوم عليه وهو المكلف الإنسان، ومحكوم به، وهو الحكم،.. في فقهنا درسنا الحكم وعرفنا الحاكم.. ولكن المحكوم عليه الذي

هو الإنسان، طبيعته ، قوته، ضعفه [عندما] نتحدث عن رفع الحرج، وعن التكاليف، وعن سد الذرائع، وعن المصلحة، وعن الاستحسان، هذه كلها لا نستطيع أن نعرفها دون أن نتعرف على هذا المحكوم عليه الذي هو الإنسان فرداً أو أسرة أو دولة أو قيادة" (ص ٤٤).

ويضيف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان (١٩٩٠) في نفس الاتجاه أن "العقل المسلم والمنهج الأصولي قد قدما للإنسانية تراثا وفكرا حضاريا غير مسبوق أضاء حلكة الأفق الإنساني كله، [ولكن] مع تعاظم الهوة بين الغاية الإسلامية والالتزام الإسلامي ضعُف الأثر الإسلامي.. [واليوم] فإن جوهر أزمة هذه الأمة إنما ينبع من الجمود والقصور والتدهور الذي ألم بمنهجية فكرها الإسلامي، مما أدى إلى تدهور قدراتها.." (ص ص ١٠٨، ١١٣)، ولعل هذا كله يشير من جهة إلى أنه لا صلاح لهذه الأمة إلا بما صلح به أولها، أي بمنهج أصولي مستجيب بجرأة وفاعلية لحاجات الواقع المتغير، سائر في حدود التوجيه الإلهي ومنضبط به، بما لا يترك مجالا لمساحات خالية من حياة المجتمعات المسلمة تغيب عنها شمس المنهجية الإسلامية الحية فتُملأ بغثاء من إفراز العقول البشرية غير المهتدى بنور الوحي وغير المنضبط بضوابطه. كما أن هذا كله يشير من جهة أخرى إلى حاجتنا الماسة إلى جهود جهابذة المتخصصين في المناهج الأصولية ممن لديهم القدرة والكفاءة التي يمكن بها أن تستجيب تلك المناهج للقضايا الكلية الأوسع التي تهتم بها العلوم الاجتماعية، حتى تتكامل بهذا علوم الإسلام، بما يخدم الأمة وحاجاتها وبما يعينها على النهوض من كبوتها.

(٢) الموقف من مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة :

لقد لخص الدكتور عبد القادر هاشم رمزي (١٩٨٤ب) موقف المنهج "العلمي" للبحث في الدراسات الإنسانية والآثار المترتبة على اتباع هذا المنهج (المستمد من مناهج البحث في العلوم الطبيعية) على المجتمعات الإنسانية تلخيصا جيداً حين أشار إلى عدم ملاءمة تلك المناهج للدراسات الإنسانية، والى أن هذه الدراسات المنصبة على الإنسان والمجتمع نتيجة لذلك قد "غيرت اتجاهها وطريقتها، وتشعبت موضوعاتها وفروعها بشكل لم تعد معه إيجابية أو علمية.. كما اختلطت فيها الحقائق بالأوهام اختلاطا جعلها عاجزة عن سد الفجوة الثقافية، بل جعلها أضعف وسيلة في مجال الحفاظ على توازن المجتمع الإنساني وإيقاف التراجع الثقافي أمام التفجر المعرفي والتطور التكنولوجي.." (ص ٦٢)، وتلك مقولات لا يمارى في صدقها ومطابقتها لمقتضى أحوال الأمم اليوم إلا مكابر، فالمجتمعات المعاصرة التي قعدت زمناً تنتظر الهداية في فهم النفس الإنسانية، على أيدي أمثال سجموند فرويد، وفى تربية أبنائها في ضوء حكمة أمثال دكتور سبوك، وفى بناء حياتها الاقتصادية والاجتماعية على أيدي أمثال آدم سميث وكارل ماركس لم تؤب على أيدي هؤلاء وقرنائهم إلا بالخسران المبين الذي تصرخ به أحوال

المجتمعات المعاصرة، بما تفيض به حياة الناس فيها من اختلالات ومظالم، تبدو مظاهرها على مستوى الأفراد كما تبدو على مستوى المجتمعات وعلى المستوى الدولي.

وإذا كان هذا هو نوع الهداية التي تقدمها العلوم الاجتماعية للمجتمعات، فلا غرو أن يتخذ الكثيرون منها موقفا رافضا، وأن يعيدوا النظر ويجدّوا في البحث عن مصادر أصدق منها للتوجيه الفردي والمجتمعي، ولكن لما كانت هذه العلوم قد حققت أيضاً بعض النجاحات في العديد من الأمور الجزئية كما قدمنا، فانه قد يكون من المفيد لتحديد موقفنا من هذه العلوم ومن مدى إمكان الاعتماد على مناهجها ضمن إطار منهجية التوجيه الإسلامي للعلوم أن ننظر أيضاً في جوانب الضعف أو القصور في تلك العلوم ومناهجها، لتلافى هذه الجوانب من الضعف، واستكمال جوانب القصور، ضمن منهجية أشمل.

إن باستطاعتنا في ضوء ما عرضناه في الباب الثاني أن نميز بوضوح عاملين جوهريين يمكن النظر إليهما على أنهما من أهم أسباب الضعف والقصور في العلوم الاجتماعية المعاصرة، يتصل أولهما بالمنهج ويتصل الآخر بطبيعة الظواهر الاجتماعية والإنسانية؛ فأما من جهة المنهج فانه من المعلوم أن الفلسفة الوضعية التي دعا إليها أوجيست كونت وأشاعها، قد قامت على نظرة مادية بحتة للوجود وللإنسان، تعكس التصورات التقليدية في علم الطبيعة ولفلسفة العلم المرتبطة بها في القرن التاسع عشر، كما استهدفت في الوقت ذاته قطع كل صلة للعلوم الاجتماعية بالدين ممثلا في الكنيسة، لإبعاد تأثير المعتقدات الخرافية عن مجال العلم، فلم تعترف الوضعية بغير معطيات الحس سبيلاً للمعرفة، مما أثمر في النهاية علوماً اجتماعية تقف على ساق واحدة أجهدت نفسها إجهاداً شديداً في دراسة ما هو مادي بدني في الإنسان، وأغفلت أو تجاهلت الجانب الروحي غير المادي الذي ينتمي إلى عالم الغيب، فلما أهملت مصدر المعرفة بالغيب ألا وهو الوحي، فإنها قد ضلت فأضلت أجيالا متعاقبة من البشر ممن أحسنوا الظن بتلك "العلوم" التي حسبوا أنها على شيء، نتيجة لادعاءاتها البعيدة.

ولقد أشرنا تفصيلاً في الباب الثالث إلى أن الاكتشافات العلمية الحديثة في علم الطبيعة على أيدي أينشتاين وهايتربرج قد أطاحت بتلك النظرة المادية التقليدية للعلم، والى أن هذه الاكتشافات قد ترتبت عليها مراجعة جذرية في اتجاهات فلسفة العلوم خلال العقود الأربعة الأخيرة، مما أسفر عن ظهور الوجهة الجديدة في العلم The New Paradigm كثورة على الوضعية الإمبيريقية التي لا تزال هي الأساس الفلسفي الذي يقوم عليه بناء العلم التقليدي إلى يومنا هذا. وقد أوضحنا فيما سبق أن هذه التطورات الرائعة في مجال علم الطبيعة وعلوم الأعصاب قد أدت إلى فتح المجال من جديد نحو أخذ العوامل العقلية والمعرفية بل والروحية في الاعتبار في ضوء هذا "**المنظور الجديد للعلم**" (أوجروس وستانسيو، ١٩٨٤)، وق بينا أن هذا التحول في نظرية المعرفة الحديثة وفى المنهج العلمي الجديد في

دراسة الظواهر الإنسانية يفتح الباب على مصراعيه أمام مشروعية الإفادة من مصادر للعلم متجاوزة لمعطيات الحس، وهى عندنا ليست شيئا آخر إلا وحي السماء وهدى الله على الوجه الذي قامت عليه حضارة الإسلام في عصرها الزاهر الأول، حيث يمد الوحي الإنسان بالأطر التصورية العامة ولكنه يطالب الإنسان في الوقت ذاته باستخدام الحواس والعقل في استكشاف سنن الله في الأنفس وفى الآفاق في تناغم تام ووحدة كاملة.

وأما من جهة النظر إلى طبيعة الظواهر الاجتماعية الإنسانية فإن من أخطر الأخطاء التي وقعت فيها العلوم الاجتماعية تتمثل في التوهم بأن دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية اعتمادا على الأشكال والصور التي تتبدى بها في المجتمعات القائمة موضوع الدراسة يمكن أن يكون منطلقا للفهم الموضوعي للإنسان والحياة الاجتماعية؛ ويكمن الخلل الخطير في هذا المنطق في التغافل عن **قضية المعيارية** التي هي جزء لا يتجزأ أبدا من الوجود البشرى في كل صوره (وإن لم تكن لازمة لدراسة الوجود المادي، الذي تتعرض له العلوم الطبيعية بالدراسة).

إننا إذا تأملنا طبيعة الإنسان الفرد وطبيعة المجتمع الإنساني فإننا ندرك على الفور أن من المستحيل بناء علوم اجتماعية على أساس الملاحظة الخارجية والتجربة التي تنصب على ما هو واقع وكائن وحده، **لأن ما هو واقع وكائن لا يمثل في ذاته ناموسا أو قانونا اجتماعيا وإنما هو يعتبر مجرد وصف لمحصلة الاختيارات المحددة التي اختارها البشر تحت ظروف معينة**، ولو أن نفس أولئك البشر قد اتخذوا لهم أطرا مرجعية مختلفة، فاعتقدوا مثلا بديانة بعينها، أو التزموا أيديولوجية أخرى لاتخذ واقعهم وما هو كائن فيهم صورة واقعية مختلفة، وهنا يدخل في الصورة "ما ينبغي أن يكون" (أي العنصر المعياري) لأنه بدون الجانب المعياري يصبح الأمر نسبيا و يكون كل شيء مساويا لكل شيء ، دون وجود نقطة بدء يقاس إليها أي شيء!! وليست نقطة البدء هذه إلا العقيدة الصحيحة (وليس أي عقيدة، فالقضية ليست نسبية مطلقة أيضا، ولكنها نسبية موحِّدة ترد كل شيء إلى مصدر كل الخير في هذا الوجود وترتبط به سبحانه جل شأنه، والتي تكون بمثابة القطب الشمالي للبوصلة الذي تنسب إليه كل الاتجاهات ، فيصبح لكل شيء معنى بعد أن كان لا معنى له في ذاته.

فإذا كان المولى سبحانه وتعالى قد عرفنا أنه قد خلق الإنسان قادرا على السير في أي من الاتجاهين "ونفس وما سواها، فألهمهما فجورها وتقواها" (الشمس : ٨) فكيف يمكن لنا أن نتخذ من ذي الاتجاهين (أو بالأحرى ذي الاتجاهات) أساساً يقاس به نفسه إلى نفسه؟ إن هذه النسبية المطلقة التي تترتب لا محالة على الأخذ بالتوجهات الحالية للعلوم الاجتماعية لهى ولا شك أساس للضياع الذي تعاني منه البشرية اليوم في حضارة تعتبر نفسها "حضارة العلم" .. ولا يقصد أصحاب التسمية بذلك فقط العلم الطبيعي بل أيضاً العلم الاجتماعي. ولكن المولى جل شأنه أبت حكمته أن يتركنا هملا دون

هدى أو رشد، فالآيات الكريمة التالية لتلك التي حددت تلك الطبيعة الأصلية المتكافئة للإنسان تأتى لتبين لنا مباشرة ماهية القطب الشمالي أي المعيار الذي يمكن بالقياس إليه تحديد الاتجاهات (قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها) (الشمس : ١٠) وطريق التزكية بعد ذلك موضح تفصيلا في آيات الكتاب الكريم والسنة الصحيحة، وعليها يقاس السلوك الفردي معياريا، و بها يتحدد الاتجاه.

ونفس النتيجة نصل إليها بمراجعة الموقف على المستوى المجتمعي، فالعلوم الاجتماعية أيضاً تزعم أنها تقوم بدراسة ما هو كائن وواقع في المجتمعات البشرية، ولكنها أيضاً لا تملك نقطة بداية -لا تملك قطبا شماليا تقاس إليه بقية الاتجاهات- فهل يمكن والحال كذلك أن تصل تلك العلوم إلى نتيجة ذات بال؟ يقول الدكتور عبد القادر رمزي (١٩٨٤ب) في تقويمه للنظرية التفاعلية في علم الاجتماع (وهى لا تختلف في هذا عن غيرها من نظريات علوم المجتمع) " أنها لا تطرح أية وجهة نظر من خارج المجتمع، بل هي تتلمس الأحوال والأوضاع الاجتماعية وتستنتج بعض الاستنتاجات المشروطة بهذه الأوضاع والأحوال وتسميها قوانين التفاعل الاجتماعي، وتواصل الدراسة والاستنتاج والتعميم على مختلف المجتمعات، ولكن الرؤية الإسلامية -نظراً وعملا- تقوم على ما ترسمه الرسالة الإسلامية التي تضع دعائم المجتمع، وتصبغ مكوناته والمشاعر والأنظمة والناس والقيادة "الدولة" بالصبغة المهتدية، وترسى قواعد الأفكار والعلاقات والمعاملات .. في حركة متسامية متجهة نحو تحقيق استخلاف الإنسان في الأرض .." (ص ٢٢٢).

ويضيف الدكتور رمزي أن المنظور الإسلامي في إطار هذا الفهم إنما يتمثل في "بلورة مكونات المجتمع في ضوء النصوص، واستخلاص المفاهيم الأساسية المتعلقة بالعملية الاجتماعية التربوية التي يفترض فيها أن تجسد منهاج الرسالة الإسلامية ، أي أن تكون العملية هداية للمجتمع وللفرد .. وعليه فإن الرؤية الإسلامية ، لا تنشغل أو لا تهتم بتشريح عمليات التفاعل في المجتمعات غير المهتدية، بل ينصب اهتمامها على رعاية الإيمان وعلى عملية الهداية وما يتعلق بهما، كما أنها لا تأخذ من المجتمع بل تقدم للمجتمع ما ترفعه به إلى مستوى الاهتداء دون أن يكون ما يرده هذا المجتمع أو ما يرتضيه أو ما يعيشه مقياسا أو مصدرا للأخذ" (ص ٢٢٢).

وفى ضوء التحليل السابق يتبين لنا أن منهجية العلوم الاجتماعية الحديثة وإن كانت لازمة بالضرورة كأحد المكونين الرئيسيين لمنهجية التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، إلا أن هناك تعديلات جوهرية لابد من إحداثها في تلك المنهجية وفى النظرية المعرفية التي تستند إليها إذا أردنا لنا أن تحقق ما هو متوقع فيها من فائدة في بناء علم اجتماعي إسلامي صحيح، وأول تلك التعديلات يتمثل في إفساح المجال لدراسة عالم الغيب المتضمن في الجانب الروحي للإنسان بالرجوع إلى المصدر الأساسي للمعرفة فيه ألا وهو الوحي دون الاقتصار التقليدي على عالم الشهادة وعلى شهادة الحواس، وأما ثانيها فيتصل

بالنظرة إلى طبيعة الإنسان والمجتمع الإنساني من حيث أنهما – بطبيعتهما – لا تجدي فيهما دراسة ما هو كائن وحده وإنما لابد لفهم سلوكهما من تعدى ذلك إلى الانطلاق من بُعد معياري، بشرط أن يكون لهذا البعد المعياري صدق تجاوزي Transcendent، أي أن يكون مصدره مصدرا متعاليا عن البشر، وأن يكون سند وصوله إلينا سندا صحيحا موثوقا بعيدا عن التزييف والتحريف .

وتتبقى قضية أخيرة: هل يعنى تأكيدنا على هذا الجانب المعياري باعتباره جوهر الحياة النفسية للأفراد والحياة الاجتماعية للمجتمعات أن نبالغ في الأمر حتى ينكر البعض أنه توجد في الوقت ذاته أوجه للانتظام Regularities في حياة الأفراد والمجتمعات يمكن دراستها دراسة وصفية وصولا إلى تعميمات تنطبق على واقع الناس بصرف النظر عن الإطار المعياري الذي تمارس الحياة أو الاجتماعية في ضوئه؟ الحق أنه لا يمكن إلا لمكابر أن ينكر وجود تلك الانتظامات في السلوك الفردي والتنظيمات المجتمعية (التي لا يمكن بدونها أن توجد حياة إنسانية منظمة، ولا يمكن بدونها أيضاً فهم تلك الحياة) فالتعميمات التي توصلت إليها العلوم السلوكية حول الوظائف العقلية كالإدراك والتذكر والتعلم، وكذلك التعميمات التي توصلت إليها العلوم الاجتماعية مثلا حول عمليات الاتصال والتأثير الجماعي، تعبر عن مثل هذه الانتظامات، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو عن مدى الأهمية النسبية والقيمة الحقيقية لدراسة مثل هذه الانتظامات التي تظهر كثيراً في ألوان مختلفة من السلوك الفردي والمجتمعي، والتي يمكن بالفعل دراستها دراسة وصفية تقريرية واقعية؟

إننا إذا أمعنا النظر في الانتظامات التي تمتلئ كتابات العلوم الاجتماعية بالإشارة إليها على أنها هي بؤرة اهتمام الدراسة فيها لوجدناها لا تخرج في حقيقة الأمر عن مجموعة من الآليات أو الميكانزمات ذات الطبيعة المحايدة التي يمكن استخدامها وتوجيهها لتحقيق ما يختاره الناس من خير أو شر، ولكن مشكلة العلوم الاجتماعية المعاصرة أنها تشير إلى تلك الآليات على أنها تمثل الصورة الكلية للحياة البشرية بسبب ما هو ملاحظ من تداخلها المضطرد في كل جوانب السلوك الفردي أو المجتمعي، ولكن هل يمكن لمن يفهم هذه الآليات أو الميكانزمات وحدها دون أي صلة بالأنساق المعيارية المحملة فوقها أن يفهم كلية الحياة البشرية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن إلا أن تكون بالنفي القاطع.

إن المجتمعات البشرية لا يمكن أن تنحصر توقعاتها من العلوم الاجتماعية في الوقوف عند تلك الآليات أو الميكانزمات المحايدة وحدها مهما بدا لذلك من وجاهة علمية شكلية، ولكنها تنتظر أن تساعدها تلك العلوم على فهم السلوك الفردي والتنظيمات المجتمعية وإضفاء المعنى عليها بما يعين على تحقيق أهداف الإنسان، ولقد كان مقتضى الأمانة العلمية أن تضع العلوم الاجتماعية الصورة كاملة أمام تلك المجتمعات، وأن تبين الحجم الحقيقي والقيمة الحقيقية للجوانب الوصفية من تلك العلوم فتضعها موضعها الصحيح، وتضع المجتمعات أمام مسؤولياتها فيما يصل بخطورة اختياراتها فيما يتعلق بالجوانب

المعيارية، ولكن الأمر قد جاء على العكس من ذلك، حيث أسهمت "نظريات" العلوم الاجتماعية بشكل نشط في تسريب الأطر المعيارية التي اختارتها وفق الظروف التاريخية والجغرافية التي أثرت على تكوينها –وهى أطر الحادية مادية عند معظم مؤسسي تلك العلوم كأوجيست كونت وإميل دوركايم– إلى حياة الناس تحت ستار العلم الوصفي التقريري الذي يصف ويحلل ما هو كائن بشكل موضوعي محايد .. !!

التكامل بين المنهج الأصولي والمنهج العلمي الاجتماعي:

لقد انتهينا فيما سبق إلى أن منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية يقوم على **الجمع بين المنهجية الأصولية (في صورة أكثر سعة) ومنهجية العلوم الاجتماعية الحديثة (في صورتها المعدلة)، وصولا إلى علم اجتماعي إسلامي ناضج،** بحيث تنصب الدراسة في تلك العلوم على **الوجود الإنساني الكلى** الذي يضم عناصر تنمى إلى عالم الغيب كما يضم عناصر تنتمي إلى عالم الشهادة وتتكامل فيه مصادر المعرفة لتشمل الوحي كما تشمل معطيات المشاهدة الحسية إضافة إلى عمل العقل (المنضبط بضوابط الوحي)، ولكن السؤال المهم الآن هو كيف يمكن أن يتحقق هذا التكامل، وما هي الصورة الواقعية التي يمكن أن يتخذها والتي يمكن أن ينطلق منها المشتغلون بالتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية فيما يبذلونه من جهود لتطوير وبلورة أبعاد هذا العلم الاجتماعي الناضج الذي نصبو إليه؟

لقد قدمنا في الفصل الرابع محاولة لوضع استراتيجية لإيجاد التكامل المنهجي بين حصيلة ما نستنبطه من المصادر الشرعية باستخدام المناهج الأصولية، وبين ما نتوصل إليه من الدراسة الواقعية للظواهر الإنسانية باستخدام مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة، ولما كنا أيضاً قد تعرضنا في ثنايا المباحث السابقة لبعض جوانب متفرقة تتصل بالموضوع، فإننا سنكتفي في هذا المقام بتلخيص الأسس العامة التي نظن أنها تحقق هذا التكامل كأساس لمنهجية موحدة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

إن الصعوبة الرئيسية التي تقابل الباحث في أسس التكامل بين مناهج ونتائج تنتمي –لظروف تاريخية– إلى ما يشبه عالمين مختلفين (عالم العلوم الشرعية وعالم العلوم الاجتماعية) إنما تكمن في **معيار الصدق** المطبق في كل منهما، فمعيار الصدق في العلوم الشرعية يتمثل في **صحة إسناد النصوص** باستخدام منهج التحقيق التاريخي ، ثم في **صحة الاستنباط من النصوص** باستخدام منهج أصول الفقه، أما معيار الصدق وفقا للمنهجية العلمية الاجتماعية فهو **مطابقة النتائج لما يشاهد في الواقع المحسوس** باستخدام الملاحظات والتجارب.

ولعل أول خطوة لتقريب هذه الفجوة بين المنظورين تتمثل فيما سبق أن أشرنا إليه من ضرورة توسيع نظرة كل من المنهجين لحدوده ولجوهر رسالته، بحيث يتجه علم أصول الفقه لإعطاء مزيد من الاهتمام لما كان في الماضي يعتبر من الأصول الفرعية الأقل أهمية كالاستحسان والمصلحة المرسلة بما يمكّن من تخطى "النظر الجزئي إلى النظر الكلى .. [في ضوء] ما تمليه روح الشريعة" (أبو سليمان، ١٩٩٠:١٠٩) وذلك يساعد على تغطية المساحات الخالية التي تتصل بالأمور الاجتماعية والسياسية التي تهم الناس ..، في الوقت الذي يتجه فيه المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية إلى إعطاء مساحة أوسع لدراسة النواحي الروحية والاعتقادية في تأثيرها على سلوك الأفراد وتنظيم المجتمعات، مع تخطى النزعة الإمبيريقية الحسية الغالية وتجاوزها إلى الآفاق الأرحب للنظر للإنسان في كليته والنظر للواقع الفردي والاجتماعي في إطار النظرة المعيارية المنطلقة من التصور الموحِّد.

أما البوتقة التي يتم فيها التكامل بين النوعين من المناهج فإنها تتمثل كما أوضحنا في أنشطة "بناء النظريـــة"، وأنشطة "البحوث" في العلوم الاجتماعية، وفى العلاقة الجدلية بينهما، والتي ينبغي أن تتم على أسس جديدة قديمة في آن معاً! فالخط الذي التزمناه – والذي نعترف هنا بالانحياز إليه عن قصد– هو أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا يتطلب في حقيقة الأمر هدم كل ما سبقه والبدء من جديد، بقدر ما يتطلب النظر الناقـــد في ما هو متاح ومقبول ومتعارف عليه في المناهج والإجراءات والضوابط القائمة أولاً ، فإن وجد فيها ما يغنى فبها ونعمت، وإن وجدت بحاجة إلى إصلاح جزئي فلا بأس بذلك أيضا، أما إن لم يوجد فيها ما يصلح على الإطلاق فهنا وهنا فقط يكون المسوغ الحقيقي للبدء من نقطة الصفر دون تردد أو التفات إلى الوراء – ذاك هو ما يطمئن إليه القلب والعقل مهما غالى المغالون أو تزيد المتزيدون، ونسأل المولى جل وعلا إخلاص النية وصلاح القصد، وما التوفيق إلا بالله .

فإذا نظرنا في بناء النظرية من المنظور التقليدي بعين الإنصاف فإننا سنجد أن الأسس التي يقوم عليها تنتمي إلى الفئة الثانية المذكورة أعلاه، بمعنى أن في تلك الأسس خيرا كثيرا، ولكنها مع ذلك بحاجة إلى عدد من الإصلاحات الجوهرية لكي تصبح قادرة على استيعاب المنظور الإسلامي القائم على التكامل بين الوحي والعقل والحواس، ولقد سبق أن أوضحنا أن بناء النظرية العلمية في العلوم الاجتماعية يقوم على المكونات الآتية:

١– عدد من المشاهدات المحققة أو الحقائق العلمية Facts, Observations الجزئية التي تم التوصل إليها من خلال إجراء البحوث الواقعية (الإمبيريقية) التي تعتمد الحواس كوسيلة للوصول إلى المعرفة العلمية.

٢- عدد من التعميمات الواقعية (الإمبيريقية) Empirical Generalizations التي هي عبارة عن "علاقات ذات طبيعة عامة بين حقائق تم التحقق من صدقها بالمشاهدات الواقعية.. (Theodorson & Theodorson, 1969; 130).

٣- تفسيرات تربط بين تلك الحقائق والتعميمات الواقعية (الإمبيريقية) برباط منطقي، وينبغي أن يلاحظ أن "تفسير المشاهدات يستهدف ربط المشاهدات الحالية بالسابقة أو حتى بوقائع أو علاقات افتراضية.." (Ibid. :213).

كما أثبتنا أن من كتبوا في مجال "بناء النظريات" العلمية قد أكدوا على الدور الهام الذي يلعبه خيال الباحث في التوصل إلى هذه التفسيرات (بما يؤدى إلى إضفاء المعنى على الحقائق الجزئية والتعميمات المتفرقة لكي نصل إلى فهم الظواهر)، ولكن هل معنى ذلك أن النظريات "العملية" تستمر طويلا في الاعتماد على التخمين وعلى خيال الباحث إلى ما لا نهاية؟ إن الخط الرسمي الذي تلتزمه العلوم الاجتماعية الحديثة في الرد على هذا السؤال هو بالنفي بطبيعة الحال، ولكنك إذا سألتهم كيف إذن يبنى علم على ظن وتخيل؟ فإن الرد الحاضر دائما هو أن الباحثين يقومون – بعد إدخال هذه التفسيرات المبنية على خيال الباحث – بطريقة منظمة باستنباط فروض تستمد من تلك الأطر التفسيرية التي تضمها النظرية لكي يتم اختبارها في أرض الواقع المحسوس (الإمبيريقي)، فإذا ثبت صدق هذه الفروض – أي مطابقة مضمونها للواقع – فإنها تتحول إلى مشاهدات محققة أو حقائق علمية وبهذا تزداد الثقة في النظرية وفى الأطر التفسيرية التي تتضمنها.. إلى أن تتحول إلى قانون علمي (وان كان استخدام اصطلاح القانون لازال إشكاليا إلى اليوم في العلوم الاجتماعية)، وأما إذا لم تثبت صحة الفروض فإن الثقة في النظرية وفى أطرها التفسيرية تتناقص، ويجرى تعديلها بحيث تستوعب النتائج المحققة (الحقائق/المشاهدات) ولا تناقضها.

ومنهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا تحتاج إلى هدم هذا الفهم العام لبناء النظرية العلمية الاجتماعية، ولكنها تقدم تعديلات جوهرية عليه في **مواضع ثلاثة** أساسية:

١- بدلا من الاعتماد على خيال الباحث أو على مجرد التخمين وحدهما في الوصول إلى أطر تفسيرية تضم الحقائق (أو المشاهدات المحققة) إلى بعضها لتعطيها معنى، فإن التصور الإسلامي يقدم أيضا أطرا تفسيرية مستنبطة وفق ضوابط المنهجية الأصولية من الكتاب والسنة، ولأن هذه الأطر مستنبطة من مصدر يقيني هو الوحي فإنها ولا شك أرقى من مجرد الاعتماد على خيال الباحثين، ثم لأنها تتضمن استنباطا واجتهادات بشرية ستظل خاضعة للاختبار لضمان الصدق الواقعي للاستنباط.

٢- بدلا من الاعتماد في اختبار الفروض على ما يسمى بالواقع المحسوس (الإمبيريقي) وحده فإن اختبار الفروض في التصور الإسلامي سيكون في الواقع الشامل Total Reality الذي يضم ما هو محسوس وما ليس محسوسا في ذاته بسبب انتمائه إلى عالم الغيب (وهذا بطبيعة الحال يتطلب استخدام طرق غير مباشرة في مشاهدة نتائجه وآثاره).

٣- يتم استنباط الجوانب المعيارية الموجهة للسلوك الفردي وللتنظيمات المجتمعية بالاعتماد على المصادر الشرعية باستخدام المناهج والقواعد الأصولية العامة، بما يضمن أفضل اقتراب ممكن من تحقيق مقاصد الشريعة، وتعتبر هذه الجوانب المعيارية مكملة ومتممة وموجهة للأطر النظرية التي تنطلق منها العلوم الاجتماعية المؤصلة إسلاميا، سواء تم اختبارها بطريقة غير مباشرة، أو قبل أن يتم اختبارها، أو حتى دون أن يتم اختبارها إذا كانت قد روعيت في استنباطها الضوابط الصحيحة في الاستنباط، وينبغي أن نراعى هنا ما هو متعارف عليه من أن ما هو معياري بطبيعته لا يمكن اختباره في ذاته بالرجوع إلى الواقع لأنه مبنى على التفضيل والاختيار.

هذا هو الأساس الذي تقوم عليه العلاقة بين التنظير والبحث في إطار **المنهج المتوازن للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، وفى ضوء هذا كله فانه قد يكون بوسعنا **تعريف منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية** على أنه:

" الطريقة المنظمة للبحث التي تستخدم في دراسة الظواهر الاجتماعية، انطلاقا من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، على وجه يجمع بين المناهج الأصولية المعتمدة في الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة وبين مناهج البحث الواقعية (الميدانية) المعاصرة بصورة تكاملية".

ونتتقل في الفصل التالي إلى البيان التفصيلي للإجراءات المنهجية المحددة التي يمكن اتباعها في تأصيل الموضوعات انطلاقا من هذا الفهم.

الفصل الثامن

الإجراءات المنهجية للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

الفصل الثامن

الإجراءات المنهجية للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

في ضوء ما تقدم فإننا سنقوم في هذا الفصل بمحاولة لترجمة منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إلى مجموعة من الإجراءات أو الخطوات أو العمليات المحددة التي يمكن للباحث أن يتحرك في ضوئها حال سعيه لتأصيل أحد موضوعات العلوم الاجتماعية (أو حتى أحد فروعها)، ويلاحظ أن تناولنا للموضوع سيكون منطلقا مما أسميناه "بالمدخل المتوازن" في النظر إلى منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، كما يلاحظ أننا نقصد – كلما كان ذلك ضروريا – إلى صياغة بعض "القواعد" التي نعتبرها من مسلمات المنهج، نبرزها في العرض لإعطاء الفرصة للقارئ لمعرفة الأرضية التي ننطلق منها، ثم لنقدها أو الإضافة إليها بما يعين على وضوح الرؤية أمام الجميع، وسيتم تناول هذا الموضوع من خلال العناصر التالية:

(١) اختيار الإطار المرجعي الذي ينطلق البحث في البداية من مفاهيمه.

(٢) الاستنباط من المصادر الإسلامية .

(٣) الاستفادة من نتائج العلوم الحديثة .

(٤) إيجاد التكامل المنشود بين الأطر التصورية الإسلامية وبين النتائج الممحصة المستمدة من العلوم الحديثة.

(٥) اختبار وتطوير النظريات الموجهة إسلاميا .

أولا : اختيار الإطار المرجعي
الذي ينطلق البحث في البداية من مفاهيمه

يواجه الباحث في المراحل الأولى للتفكير في بحثه قضية مبدئية هامة ينبغي عليه اتخاذ قرارا بشأنها عندما يبدأ العمل، ألا وهى: **هل يبدأ بحثه منطلقا من مفاهيم العلوم الاجتماعية الحديثة؟ .. أم يبدأ منطلقا من مفاهيم العلوم الشرعية** ومصطلحاتها.. وذلك بصرف النظر عما يكون في المراحل التالية من التكامل بينهما بالضرورة.

فعلى سبيل المثال هب أن متخصصا في الخدمة الاجتماعية انتوى القيام بدراسة يحاول فيها استجلاء أبعاد موضوع الرعاية الاجتماعية Social Welfare في ضوء المنهج المتوازن للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على الوجه الذي بيناه فيما سبق، فانه سيسأل نفسه هل يبدأ بحثه من المفاهيم الحديثة المألوفة في محيط مهنة الخدمة الاجتماعية والمتعارف عليها دوليا، فيستخدم في البداية (مثلا اصطلاحات

كالرعاية الاجتماعية، وظائف الرعاية الاجتماعية، برامج الرعاية الاجتماعية، تمويل الرعاية الاجتماعية..) ثم يمضى قدما في تقسيم كل موضوع من تلك الموضوعات إلى عناصره بنفس الطريقة، بحيث يستخدم كل اصطلاح بنفس المفهوم المشتق من الإطار المرجعي الغربي، اعتمادا على أن المهم هو المحتوى الذي يوضع في كل فئة من تلك الفئات، وهو محتوى سيتضمن في نهاية المطاف المضمون الإسلامي إلى جانب ما صح من التصورات الحديثة لمهنة الخدمة الاجتماعية .. وهكذا ؟

أم أنه سيرى أنه إن فعل فسيكون بذلك قد وقع -دون أن يقصد- أسيرا لفئات الفكر الغربي ذاته، المنطلقة من افتراضاته الوجودية والمعرفية (الأنطولوجية والإبستمولوجية)، ويكون قد كبّل نفسه بقيودها دون وعى منه؟ وهل كان الأفضل أن يبدأ مباشرة بمفاهيم ومصطلحات إسلامية ضاربة بجذورها في التصور الإسلامي بدلا من ذلك. فيستخدم مثلا مفاهيم كالتكافل الاجتماعي أو البر بدلا من الرعاية الاجتماعية، ومفاهيم موارد الزكاة ومصارفها والصدقات والهبات بدلا من مفهوم التمويل، ومفاهيم "حقوق" الوالدين الطاعنين في السن وحق الضعيف مثلا بدلا من خدمات "رعاية" المسنين؟

وفى كل الحالات فانه ستثور لدى الباحث تساؤلات مكملة عن مدى صحة نقطة البدء التي اختارها من الناحية المنهجية، فإذا اختار مثلا اصطلاح "الرعاية الاجتماعية" فمن يدريه أن الإسلام يتوقف عند حد مفهوم "الرعاية".. إن نظرة الإسلام للعلاقات بين المسلمين .. أفرادهم وجماعاتهم، قويهم و ضعيفهم .. هي نظرته إلى الأجزاء في "جسد واحد"، وقد يكون مفهوم "الرعاية الاجتماعية" الذي نبت عند غيرنا يعتبر قيمة الرحمة في المجتمعات المادية ولكنه لا يكون كافيا في مجتمع مسلم يعيش التصور الإسلامي الصحيح .. وهكذا.

من جهة أخرى فان الباحث إذا اختار مفهوم "التكافل الاجتماعي" أو "البر" مثلا فانه لابد أن يسأل نفسه عن علاقة هذا المفهوم بالمفاهيم المقابلة (أو التي تبدو له كذلك) في التصور الغربي مثل مفهوم الاعتماد الوظيفي المتبادل Functional Interdependence أو مفهوم التكامل الاجتماعي Social Integration أو غيرها..، وتلك كلها أسئلة لها وجاهتها، وقد يعنى التعامل الواعي معها الفرق بين الانعتاق من القيود الفكرية المستقرة في العقول.. وبين العبودية الفكرية التي لا ينتج منها شئ أصيل، ولكنه قد يعنى أيضا الفرق بين فكر إسلامي ناضج صحيح وبين التجني ومراهقة الفكر وعدم التروي.

وعموما فإننا سنقوم فيما يلي بتلخيص الجوانب المختلفة للموضوع في ضوء المثال السابق، حيث نبين باختصار المبررات التي يستند إليها كل من الخيارين المطروحين، ونوضح التحفظات على كل منهما، ثم نوضح الطريق العملي الذي يمكن اتباعه في المراحل التالية - أيا كان الخيار الذي يفضله الباحث في البداية:

الخيار الأول : اتخاذ الفئات والتصنيفات المستمدة من **العلوم الاجتماعية الحديثة** كنقطة بداية للبحث :

١- المبررات : البدء من نسق من المفاهيم والمصطلحات المألوفة والمتفق على تعريفاتها بين الباحثين المتخصصين.

٢- التحفظات : الانزلاق إلى تبنى الأطر المرجعية للعلوم الحديثة دون وعى بمخاطر ذلك على عملية التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

الخيار الثاني : اتخاذ الفئات والتصنيفات المشقة من الألفاظ القرآنية، أو من منطوق الأحاديث النبوية، أو من **تصنيفات العلماء المسلمين** المتقدمين كنقطة بداية للبحث :

١- المبررات :

أ - المصطلحات هنا تكون أقرب للإطار التصوري الإسلامي.

ب - المفاهيم مصدرها الأصلي يقيني (خصوصا تلك المستمدة من النصوص قطعية الدلالة قطعية الثبوت) بعكس المصطلحات ذات المصدر البشرى البحت، والتي تعكس خبرات جزئية متأثرة بالظروف التاريخية والجغرافية والثقافية.

٢- التحفظات :

أ - التعسف في تحميل الألفاظ القرآنية أو النبوية من المعاني ما لا تتحمل أو ما لم يقصد منها.

ب - صعوبة الربط في المراحل الأولى من العمل بين المفاهيم والمصطلحات الشرعية والمصطلحات المستمدة من الإطار المرجعي الغربي المألوف لدى الباحثين.

ج - الكتابة الموسوعية ذات الطابع الدعوى عند كثير من علماء المسلمين، وصعوبة ترجمتها إلى أنساق تصنيفية محددة قابلة للاختبار الواقعي.

وعلى أي حال، فأيا كان الإطار المرجعي المتخذ كنقطة للبدء فان الباحث ينبغي عليه أن يقوم **في المراحل التالية لذلك الاختيار الأولى بالمراوحة الدائمة والترداد المستمر بين كل من الإطارين المرجعيين** (تصنيفات العلوم الحديثة - التصنيفات المستمدة من المصادر الشرعية) على أن يتم ذلك بوعي شديد، وبادراك كاف للتحفظات السابقة، ودون تعسف، مع ترك الباب مفتوحا دائما لمراجعة الأنساق التصنيفية والمفاهيم في ضوء كل تقدم يحرزه الباحث للتحفظات السابقة، ودون تعسف، مع ترك الباب مفتوحا دائما لمراجعة الأنساق التصنيفية والمفاهيم في ضوء كل تقدم يحرزه الباحث في الفهم والربط، وفى ضوء كل استبصار جديد يسفر البحث عنه، ويتطلب ذلك:

(١) الانتباه إلى أي شعور بعدم التساوق بين مجموعة المفاهيم المستقاة من العلوم الغربية أو العلوم الشرعية، فتلك علامة على الحاجة إلى إعادة فحص الأطر المرجعية الأصلية التي بدأ الباحث منها .. وإعادة الاختيار بين المفاهيم.

(٢) الانتباه إلى وجود فجوات بين المفاهيم، بمعنى وجود مساحات من الظواهر التي لم يفلح نسق المفاهيم المستخدم في تغطيتها، وعجز الإطار المرجعي عن تغطية كافة فئات الظاهرة بشكل مقبول.

(٣) التحلي بالجرأة العلمية على تجاوز الأنساق التصنيفية التقليدية في العلوم الاجتماعية كلما ظهر سبب جوهري وأصيل يدعو لذلك، بشرط إمكان تبرير ذلك منطقيا دون تعسف أو تجن "اعدلوا هو أقرب للتقوى" (المائدة: ٨).

(٤) التخلي عن إغراء "الاقتصار" على الأطر المرجعية المستمدة من كتابات الإسلاميين لما توحي به من اتصال مباشر بعملية التوجيه "الإسلامي" للعلوم دون الرجوع لما قد يكون مفيدا من إسهامات العلوم الحديثة.

(٥) التخلي عن التوجس أو النفور من استخدام المصطلح الحديث كراهية لأصله، ويمكن في المراحل الأولى وضع المقابل الإسلامي بين قوسين – والعكس بالعكس – إلى حين التوصل إلى لغة مشتركة متفق عليها بين معظم الباحثين.

ثانيا : الاستنباط من المصادر الإسلامية

قاعدة رقم (١)

يتطلب التوجيه الإسلامي لأي موضوع جزئي من موضوعات العلوم الاجتماعية وضوحا أوليا لدى الباحث فيما يتصل بالأطر العامة والمسلمات الأساسية التي يقوم عليها التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون والحياة بصفة عامة، باعتبار أن هذه المسلمات الوجودية (الأنطولوجية) والمعرفية (الإبستمولوجية) تحدد إلى حد كبير بل وتكاد تحسم الاعتبارات المنهجية (الميثودولوجية) التي ينبغي أن يلتزم بها الباحث في بحثه لأي موضوع جزئي).

إن الدراسة المنظمة التي تستهدف بلورة الرؤية الإسلامية لأي موضوع متخصص من موضوعات العلوم الاجتماعية لتتطلب القيام بالإجراءات الآتية (حسب الاستطاعة) في ضوء نوع ومدى المعرفة السابقة للباحث بمصادر العلوم الشرعية ومناهجها:

(١) البحث المنظم والواعي عن الألفاظ والتعبيرات المتضمنة في الآيات القرآنية، أو في الأحاديث النبوية الصحيحة، والتي يبدو للباحث أنها ترتبط بالظاهرة موضوع البحث، أو ببعض جوانبها، بشكل مباشر أو غير مباشر، ويمكن التقاط الإشارات إلى تلك الألفاظ القرآنية والحديثية الملائمة من خلال :

١- مراجعة المكانز الإسلامية المتخصصة التي بدأت تظهر في السنوات الأخيرة، والتي تحوى حصرا لمصطلحات التخصص مع ما يمكن أن يقابلها في الاصطلاح الإسلامي .

٢- الرجوع إلى الجهود التأصيلية السابقة التي قام بها المشتغلون بالتخصص.

٣- الرجوع إلى الكتابات الإسلامية العامة، خصوصا ما اتصل منها بما أصبح يعرف بالثقافة الإسلامية، والتي تنظر في كليات الإسلام، ومن هنا تكون أقرب لتقديم الأطر التصورية التي يستفيد منها المشتغلون بالعلوم الاجتماعية.

٤- الإفادة من كتابات علماء الإسلام المتقدمين ممن اشتهروا بنظراتهم النفسية والاجتماعية، ويمكن الاستعانة في هذا الصدد بالأدلة المتخصصة التي تمد الباحثين بإشارات مختصرة إلى مثل تلك الكتابات مع جهود لتحليلها وربطها بما يمكن أن يقابلها في المصطلح الحديث.

٥- القراءة المنظمة للقرآن الكريم، والنظر في الأبواب والفصول الملائمة من صحاح السنة، للبحث المستقل من جانب الباحث نفسه عن الألفاظ القرآنية و الحديثية المتصلة بالموضوع، أو اكتشاف الآيات والأحاديث المتضمنة للمعنى باستخدام ألفاظ أخرى مع رصد تلك الألفاظ.

(٢) حصر جميع المواضع التي استخدمت فيها تلك الألفاظ والتعبيرات القرآنية والنبوية التي تم التقاطها، وذلك باستخدام معاجم ألفاظ القرآن الكريم ومعاجم ألفاظ الحديث لكي نضمن ألا تفوتنا أي إشارات لتلك الألفاظ دون قصد.

(٣) الكشف عن معاني الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي وردت تلك الألفاظ في سياقها رجوعا إلى كتب التفسير والشروح المعتمدة، ويمكن الاستعانة في هذا الصدد بالكشافات المتخصصة

لآيات القرآن الكريم وللأحاديث النبوية الشريفة، والتي تضم مختلف التفاسير والشروح للنصوص المتصلة بكل موضوع من موضوعات التخصص، والتي بدأت في الظهور في السنوات الأخيرة.

(٤) الاستناد إلى مجموعة الأفكار الواردة في تلك التفاسير والشروح لاستنباط المفاهيم والقضايا التي تصف أو تفسر موضوع الدراسة أو تضع الضوابط المعيارية عليه، وذلك عن طريق الربط المنطقي والمنظم بين المعاني المستمدة من تلك التفاسير والشروح. ومن الواضح أن هذا الربط المنظم سيقوم على أساس استخدام القواعد المنطقية للانتقال من المقدمات إلى النتائج، وهو بطبيعة الحال يتضمن اجتهادا بشريا من جانب الباحث، ولكن من الضروري أن نشير هنا إلى ضرورة إلمام الباحث بالقواعد الأصولية والقواعد اللغوية المتعارف عليها في فهم النصوص ضمانا لعدم التجاوز عند محاولات الربط والاستنباط.

(٥) في حالة شعور الباحث بإمكان استيعاب نصوص الآيات أو الأحاديث لمعان ومضامين أخرى جديدة غير تلك التي وردت في شروح وكتابات المتقدمين فقد يمكن للباحث المتمكن في فنه والمتمكن في الوقت نفسه من منهجية العلوم الشرعية استنباط معان وأفكار جديدة للنصوص ولكن هذا الأمر لا يجوز إلا بمبررات، كما أن عليه ضوابط ومحاذير:

١- المبـــررات :

أ - حدوث معارف جديدة لم تكن معروفة في زمن المفسرين و الشراح المتقدمين حول ظواهر ووقائع تتسم بالثبات النسبي.

ب - ظهور حوادث وظواهر جديدة تتطلب تجلية "التصور الإسلامي" الذي يحكمها.

٢- الضوابط :

أ - العلم بمناهج البحث المعتمدة في العلوم الشرعية – ولو في حدها الأدنى المقبول.

ب - التطبيق الدقيق لمناهج البحث المعتمدة في العلوم الشرعية للاستنباط من النصوص أو الجمع بينها، وخصوصا ما اتصل منها **بالقواعد الأصولية** الواجب مراعاتها في الاستنباط من النصوص وفهمها [أمثلة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب– العمل بالمطلق على إطلاقه إلا بدليل على تقييده – العمل بالظاهر واجب إلا بدليل يصرفه عن ظاهره – صيغة الأمر عند الإطلاق تقتضى الوجوب والمبادرة بالفعل إلا لدليل يخرجه عن ذلك فيصير إلى الندب أو الإباحة – لا يجوز حمل اللفظ على مجازه إلا بدليل صحيح أي قرينة (العثيمين، ١٩٨٦)]، وكذا **القواعد الفقهية الكلية** [من أمثلتها : الأمور بمقاصدها – اليقين لا يزول بالشك – المشقة تجلب التيسير – الضرورات تبيح المحظورات – الضرورة تقدر بقدَرِها – الحاجة تنزل منزلة الضرورة – لا ضرر ولا ضرار – درء المفسدة أولى من جلب المنافع

- يُتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام - يختار أهون الشرين - الضرر لا يزال بمثله - التصرف على الرعية منوط بالمصلحة - لا ينكَر المختلف فيه وإنما ينكر المُجمع عليه - الأصل في الأشياء الإباحة (جمال الدين عطية، ١٩٨٨)].

ج - عرض النظر الجديد في النصوص، على المتخصصين في العلوم الشرعية للتأكد من درجة دقة متابعة الاستنباط للأصول المرعية في تلك العلوم فيما يتعلق بالفهم الذي توصل إليه الباحث لتلك النصوص.

٣- المحاذيـــر:

أ - الحذر من الاستناد إلى الخواطر أو "النظرات الشخصية" البحتة في كتاب الله تعالى أو في أحاديث الرسولﷺ لأن النظرات الشخصية لا يمكن أن تُلزم إلا صاحبها وحده.

ب - تجاوز النزعات "الرمزية" والصوفية التي تستهوي البعض، لأن العبرة في العلوم هي بالمعارف القابلة للتعميم، ولأن كل خروج عن هدى المصطفى ﷺ في فهم كتاب الله إلى تهويمات الصوفية وأشباههم لا يمكن أن يؤدى إلى خير مهما بدا من رقته وروحانية.

ج - تجاوز النزعات اللفظية والتحليلات اللغوية التي تتتبع "الغريب" من الاستخدامات القاموسية وتتشبث به (دون منطق راشد) في تفسير الآيات والأحاديث.

د - ومن جهة أخرى فان من الضروري الابتعاد عن المسارعة في تفسير الألفاظ بتفسيرات مجازية مادام منطوقها يوحى بمعنى مباشر مقبول - وعند التحير أو التردد فان النزاهة العلمية تقتضى التوقف إلى أن يفتح المولى بما يجلو الموقف أمام الباحثين.

هـــ- الحذر من الوقوف في العلوم الاجتماعية عند إسهامات الفقهاء ذات الطبيعة الحُكمية (إصدار الأحكام على الوقائع) أو الاكتفاء بذلك والاستعاضة به عن النظر الايجابي التفصيلي في شئون الحياة الاجتماعية الذي يكون موجها ودافعا للفعل لتحقيق مقاصد الشريعة، لأن هذا النظر فيما يدفع واقع الحياة ايجابيا -في إطار الشريعة- يقع على عاتق العلوم الاجتماعية بمفهومها الصحيح، وكما يقول الدكتور طه العلواني (١٩٨٨) فان "الفقه من شأنه أن ينظم حضارة قامت، لكن أن ينشئ أو يوجد حضارة فليس الأمر كذلك، لأن الفقه عبارة عن ضبط لوقائع ونوازل تكون قد حدثت، وبيان وجه الحق أو الصواب فيها من عدمه" (ص ٣٧).

(٦) تحديد معالم التصور الإسلامي المبدئي لموضوع لدراسة في ضوء ما سبق، وفى ضوء المسلمات الوجودية (الأنطولوجية)، والمعرفية (الإبستمولوجية)، والمنهجية (الميثودولوجية) الإسلامية.

(٧) عرض التصور المبدئي الذي تمت بلورته في جملته على المتخصصين في العلوم الشرعية من ذوى التفهم لقضايا العلوم الاجتماعية وذوى التعاطف مع قضايا التوجيه الإسلامي لتلك العلوم، وذلك "لاختبار" درجة مطابقته للفهم الشرعي الصحيح بوجه عام .

(٨) إجراء التعديلات المناسبة على ذلك التصور في ضوء أوجه النقد التي يبديها المتخصصون في العلوم الشرعية، خصوصا تلك التي يتفق عليها أكثر من واحد من أولئك المتخصصين، تحسبا للاحتمالات -القائمة دائما- لوجود اختلافات في الرأي بين ذوى الاجتهاد.

(٩) صياغة إطار تصوري متماسك -بقدر الإمكان- يمكن استخدامه في تحقيق الأغراض الآتية :

١- ليكون معيارا يتم في ضوئه نقد إسهامات العلم الحديث.

٢- ليكون إطارا نظريا يمكن أن يتخذ أساسا لتفسير الحقائق الجزئية (كما سنرى فيما بعد).

ثالثا : الاستفادة من نتائج العلوم الحديثة

قاعدة رقم (٢)

إن أي جهود تبذل لاستنباط الرؤية الإسلامية لموضوع ما اقتصارا على المصادر الشرعية وحدها لا تعد بذاتها "تأصيلا إسلاميا للعلوم الاجتماعية" بالمعنى الاصطلاحي، وإنما تعتبر بحثا في العلوم الشرعية أو في الدراسات الإسلامية (في المرحلة الحالية التي لازال الانفصال فيها قائما بين المجالين)، أما التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية فانه يتطلب إلى جانب ذلك:

أ - استثمار ما صلح من معطيات العلوم الاجتماعية التفصيلية في الموضوع وإدماجه في نسق معرفي متكامل تحت مظلة التصور الإسلامي.

ب - تعريض حصيلة هذا التكامل بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية للاختبار الميداني في أرض الواقع، والتصحيح المستمر لتلك الحصيلة في ضوء نتائج الاختبار الواقعي.

قاعدة رقم (٣)

يتطلب حسن الاستفادة من نتائج العلوم الاجتماعية الحديثة في إطار التأصيل الإسلامي لأي قضية جزئية من جزئيات التخصص وعيا واضحا بالمسلمات المعرفية والمنهجية الموجهة "لذلك التخصص" بأسره، مع المراجعة المنظمة والمتأنية للمصادر الأساسية لذلك التخصص، سواء من حيث النتائج أو

المناهج أو الظروف التاريخية التي أثرت في تطورها جميعا حتى وصلت إلينا على الوجه الذي نعرفه اليوم – وذلك قبل الانتقال إلى التناول النقدي لإسهامات العلم في الموضوع المحدد المراد تأصيله إسلاميا.

(١) حصر النظريات والتعميمات والقضايا والمفاهيم والمصطلحات المتصلة بالموضوع في الكتابات العلمية المتخصصة التي تمثل الوجهة السائدة في فهم الموضوع The Paradigm بكافة اتجاهاتها، مع الوعي بالمنطلقات التي تنطلق منها وبأصولها الفكرية قدر الاستطاعة.

(٢) بذل جهد خاص لاستقصاء وجهات النظر النقدية والآراء "المنشقة" والمخالفة لتلك الوجهة السائدة والثائرة عليها، حتى وإن كانت لاتزال دائرة في فلك الحضارة الغربية المعاصرة، لأن الوجهات النقدية والآراء المنشقة عادة ما تكشف عن المسلمات الضمنية التي تكمن وراء الوجهة السائدة بما يعيننا على تجنب مواطن الزلل إن سلمنا بما يبدو بريئا وغير محمل قيميا وليس كذلك على الحقيقة.

(٣) إلقاء نظرة نقدية فاحصة على كل من الوجهة السائدة والتوجهات المنشقة، وذلك في ضوء التصور الإسلامي السابق التوصل إليه.

(٤) استثمار الآراء النظرية المنشقة (التي أظهرت الخبرة أنها في حالات كثيرة تمثل رد فعل للاتجاهات المادية والاختزالية التي اصطبغ بها العلم الحديث في اتجاهه السائد) إلى المدى الذي تصل إليه – ولكن دون التوقف عنده بطبيعة الحال – طالما أنها تخدم التصور الإسلامي وتسير في اتجاهه (وذلك أنها في أغلب الأحوال تتوقف عند نقطة معينة لا تقوى على تجاوزها بسبب ارتباط تلك الآراء بالثقافة التي نبتت فيها).

(٥) فرز المفاهيم والتعميمات والأطر النظرية وغربلتها في ضوء ما سبق، واستبقاء ما يتمشى منها مع التصور الإسلامي، واستبعاد ما بنى منها على مسلمات خاطئة.

(٦) يراعى الحذر من التسرع باختيار إحدى النظريات التي يرى الباحث أنها "الأكثر اقترابا" من التصور الإسلامي وتبينها وكأنها تمثل نهاية المطاف للتوجيه الإسلامي، لأن مثل هذا الاختيار يتجاهل عادة المسلمات التي بنيت عليها مثل تلك النظرية، والتي قد تختلف بشكل جوهري عن المسلمات التي يقوم عليها التصور الإسلامي .

قاعدة رقم (٤)

بعض مكونات العلوم الحديثة أقرب بطبيعتها للاستفادة منها في إطار النظرة الإسلامية من بعضها الآخر، ومثال ذلك آليات العمليات النفسية والاجتماعية، وطرق التحليل المنهجي المنظم للقضايا والمشكلات، وأدوات جمع البيانات، وأدوات التدخل المهني -- ولكن مما ينبغي ملاحظته أن الخطأ الذي يشوب الاستفادة من تلك الآليات أو الأدوات في المنظور الغربي التقليدي إنما يكمن عادة في الإطار العام الذي يحكم استخدامها، والذي يكون عادة ناقصا ومختزلا وبحاجة إلى إعادة النظر .

رابعاً : إيجاد التكامل المنشور بين الأطر التصورية الإسلامية وبين النتائج الممحصة المستمدة من العلوم الحديثة

(١) إعادة ترتيب وإعادة تفسير المشاهدات المحققة (الحقائق، والتعميمات الإمبيريقية) المستمدة من الكتابات العلمية الحديثة في ضوء :

١- الأطر التصورية الإسلامية التي يتم التوصل إليها.

٢- الأطر النظرية المستقاة من تراث العلم الحديث بعد ثبوت اتساقها مع التصور الإسلامي.

(٢) صياغة النظرية العلمية المؤصلة إسلاميا في شكل أنساق استنباطية تسمح باستخلاص فروض علمية تقبل الاختبار الواقعي، وهذا جهد إنشائي أو بنائي يقوم على الانتقال المنطقي من المقدمات إلى النتائج بطريق صحيح، ويسمح في الوقت ذاته باستنباط نتائج أخرى مشتقة منها وهكذا (أنظر الأمثلة الواردة في الفصل السادس).

(٣) إن كون هذه النظريات العملية المؤصلة إسلاميا "علمية" يعني:

١- أن صدق هذه النظريات ليس أمرا مسلما به على أساس قبْلي A Priori ، وأن درجة صدقها تتوقف دائما على ما يسفر عنه "اختبارها" في الواقع.

٢- أنه لا يتصور التوصل إلى تلك النظريات مع جهل بإسهامات العلوم الاجتماعية أو تجاهل لها.

(٤) إن كون هذه النظريات "مؤصلة إسلاميا" يعني:

١- هيمنة التصور الإسلامي وإعطائه "أولوية مطلقة" في تفسير المشاهدات الجزئية المحققة، وفى توجيه الفروض العلمية، وذلك في حالة عدم وجود أطر تصورية تفسيرية منافسة ذات بال.

٢- في حالة وجود أطر تفسيرية منافسة : فإن التصور الإسلامي يعطَى "أولوية نسبية" على الأطر المستمدة من الاجتهاد البشرى المحض، لزيادة احتمال الصدق في التصور الإسلامي المشتمل على ما يزيد عن مجرد الاجتهاد البشرى الذي هو قدر مشترك بين النوعين من الأطر.

خامساً : اختبار وتطوير النظريات المؤصلة إسلاميا

قاعدة رقم (٥)

النظريات "العلمية" المتخصصة المؤصلة إسلاميا وإن استمدت مسلماتها وأطرها العامة من التصور الإسلامي إلا أنها ليست في نفسها وحيا منزلا، وإنما هي مشتملة بالضرورة على اجتهادات وأنظار بشرية ضمن مكوناتها الرئيسية وذلك من جهتين:

١- أن التصور الإسلامي الموجه لتلك النظريات وإن بني على آيات الكتاب الكريم وعلى الأحاديث الصحيحة، فإن الاجتهاد البشرى للباحثين يدخل في عملية البناء هذه من عدة طرق:

أ- الاختيار من بين الآيات أو الأحاديث لما يظنه الباحث متصلا بموضوع بحثه، واستبعاد ما لا يظنه متصلا بموضوعه.

ب- الاختيار من بين التفسيرات المختلفة التي ترد في كتب التفسير المعتمدة للنص الواحد.

ج- الجهد الذي يبذله الباحث في "الربط" بين الآيات والأحاديث التي يراها متصلة بموضوع بحثه.

٢- أن المشاهدات الواقعية المحققة (الحقائق العلمية في الاصطلاح التقليدي) التي تحويها نظريات العلوم الاجتماعية إنما تم التوصل إليها من خلال دراسات وبحوث هي محاولات بشرية

للاقتراب من الحقيقة إلى أقصى قدر مستطاع، ولكنها معرضة في الوقت ذاته للتأثر بقصورنا البشرى الذي يتبدى أساساً في ضعف الإجراءات المنهجية وفى قصور عمليات القياس.

يترتب على تلك القاعدة أن اعتبارات "العلمية" الحقة تتطلب إخضاع نتائج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية للاختبار الميداني الواقعي حتى نتمكن من التحقق من صحة استنباطاتنا البشرية التفصيلية، وحتى يمكن الاحتفاظ للعلم البشرى بخاصية التصحيح-الذاتي المسلم بأنها وراء كل علم صحيح (فيما يخرج عن نطاق الوحي المترل اليقيني)، وتتضمن عملية الاختبار ما يلي :

(١) استنباط فروض مستمدة من النظريات "العلمية" المؤصلة إسلاميا والتي تم التوصل إليها من خلال الخطوات السابقة (يلاحظ أن اختبار كل فرض جزئي إنما هو في الوقت ذاته اختبار للنظرية كلها بدرجة ما).

(٢) اختبار تلك الفروض في الواقع بمعناه الشامل Total Reality الذي يضم ما هو محسوس قابل مباشرة للمشاهدة الحسية، كما يضم ما ليس محسوسا وإن كان يمكن مشاهدة آثاره بطريقة غير مباشرة، ويتطلب ذلك بالطبع بذل جهود كبيرة لابتكار أدوات للبحث ذات حساسية كافية لاستبار هذا النوع الأخير من الظواهر كما سنرى بعد قليل.

(٣) إذا ثبتت صحة الفروض (أو إذا فشلنا في رفضها .. بلغة الاختبارات الإحصائية) فإن ثقتنا في النظرية المؤصلة إسلاميا تزداد.

(٤) إذا لم تثبت صحة الفروض فانه يكون من الضروري القيام بالخطوات الآتية على الترتيب:

١- مراجعة الإجراءات المنهجية المستخدمة في البحث، وخصوصا ما اتصل منها بإجراءات القياس، للتأكد من عدم الوقوع في أخطار جوهرية، وللتأكد أيضاً من عدم استخدام تقريبات من النموذج المثالي لتصميم البحث أو اختيار العينة على وجه غير ملائم .. الخ.

٢- إذا ثبت أن الإجراءات المنهجية صحيحة تماما (وهو أمر شديد الندرة بل قد يراه البعض مستحيلا في العلوم الاجتماعية) فإن على الباحث مراجعة "استنباطاته" من المصادر الشرعية، وخصوصا ما اتصل منها باختيار النصوص واختيار الشروح، وما اتصل بضم تلك النصوص والشروح إلى بعضها للتعرف على مصدر الخطأ أو التجاوز، ثم تعديل الإطار التصوري في ضوء ذلك .

(٥) في كل الأحوال فانه يتم إعادة إجراء البحوث Replica Studies للتأكد من ثبات النتائج (وذلك في حالة ثبوت صحة الفروض)، والاستمرار في إجراء بحوث جديدة بهدف إعادة تقدير الموقف بعد تعديل الإجراءات المنهجية أو تعديل الأطر التصورية (وذلك في حالة رفضها).

قاعدة رقم (٦)

لما كان الكون من خلق إله واحد ، هو سبحانه وتعالى أيضاً منزل الوحي فانه لا يمكن تحت أي ظرف أن يوجد تناقض بين مشاهدات محققة واقعيا وصادقة وبين أي نص شرعي يقيني الدلالة يقيني الثبوت.

ونود أن نختتم هذا العرض بمجموعة من الملاحظات والاعتبارات التي نظنها مكملة له وضابطة عليه، وهى:

(١) بالرغم من أن العرض السابق لمكونات أو خطوات أو إجراءات عملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية قد يوحى بوجود نوع من التسلسل الزمني أو الترتيب المنطقي لتلك الخطوات، إلا أن هذا ليس أمرا لازما، فواقع الأمر أن تفكير الباحث في كل خطوة أو جانب من الجوانب السابقة يندر أن يتم في معزل عن التفكير في الجوانب والخطوات الأخرى، ويلزم التنبيه هنا إلى أن ثراء عملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية وتشابك جوانبها يتنافى بطبيعته مع مثل ذلك التفكير الخطى الذي قد يتصور معه إمكان السير في خطوات متتابعة بطريقة آلية.

(٢) ينبغي النظر إلى النموذج المعروض في هذا الفصل على أنه إنما يقدم مؤشرات إلى الطريق الذي تسير فيه عملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية "بصفة عامة"، و لم يقصد منه ضرورة قيام أي باحث منفرد باستيفاء جميع العناصر والمكونات والإجراءات المشار إليها في كل عمل علمي يقوم بإنتاجه، ومن المتصور أن يقوم أي باحث بخدمة جانب أو عنصر، أو مرحلة أو أكثر – كليا أو جزئيا – في أحد بحوثه، ليخدم غيره في بحث آخر وهكذا، ولكن بالشروط الآتية:

١- أن يكون الباحث واعيا بموقع العمل الذي يقوم به وبموضعه من هذه العملية التأصيلية المترابطة الحلقات.

٢- أن يكون ذلك العمل قابلا للاندماج مع غيره في المنظومة الكلية للجهود التأصيلية، وعلى الباحث أن يشير بنفسه إلى نقاط انطلاقه وصلتها بما قبلها (عند مراجعة أدبيات الموضوع)، وإلى نقاط انتهائه وصلتها المتوقعة بما بعدها (عندما يشير إلى البحوث المستقبلية).

٣- أن يلتزم الباحث في عمله بالشروط والضوابط العامة لعملية التأصيل الإسلامي على الوجه الذي فصلناه في الفصول السابقة.

(٣) إن النموذج المطروح في الصفحات السابقة لازال يشير إلى الاتجاهات العامة، ولازال يحتمل الكثير من التفصيل والتحديد، والهدف من عرضه على هذا المستوى من التجريد أمران:

١- فتح الطريق أمام حوار علمي يرشّد هذا التوجه العام ويصحح مساره.

٢- تطبيق ما يصح من هذا النموذج - بعد تمحيصه وترشيده - من خلال جهود تأصيلية واقعية تملأ فراغاته وتثرى بالتفصيلات عمومياته.

(٤) من الواضح أن على الباحثين المتخصصين في العلوم الاجتماعية ممن يريدون أن يسهموا بشكل فعال في جهود التأصيل الإسلامي لتلك العلوم - عليهم أن يعيدوا تعليم أنفسهم لاكتساب أكبر قدر مستطاع من معارف العلوم الشرعية خصوصا ما كان منها منطلَقا للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، حتى تكون إسهاماتهم جادة وصحيحة من جهة ، وحتى يكتسبوا ثقة وتعاون المتخصصين في العلوم الشرعية من جهة أخرى بما يؤدى بإذن الله إلى تضافر الجهود نحو توحيد العلم الإسلامي الواحد.

(٥) وإذا كان البعض قد يتوهم أن الإلمام بالحد الأدنى المطلوب من تلك العلوم أمر مستحيل على المتخصص في العلوم الاجتماعية، فلعل مما يدعو للاطمئنان أن نرجع إلى ما ذكره الإمام الرازي في مصنفه (المحصول في علم أصول الفقه) لنرى أنه يهون الأمر على من كانت له همة في الأمر، .. إذ أنه على سبيل المثال يقدر الحد الأدنى المطلوب من تلك العلوم بوجود تصنيف معتمد في كل فن يمكن الرجوع إليه عند الحاجة، مع القدرة على الاطلاع عليه عند الاحتياج إليه وليس حفظه (الإسنوي، ١٩٨١ : ص ٤٤-٤٥).

(٦) ولعل من المفيد أن نذكر هنا بأن ثمرة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا يمكن تحصيلها إلا بإخلاص النية لله عز وجل في طلب هذا العلم العظيم، وبالثقة في معونته جل وعلا لمن وجه وجهه إلى الله وهو محسن، فهذا العمل ليس حرفة تحترف، أو مهنة تمتهن، على الوجه الذي اعتدناه في إطار التصور الغربي للوظائف والمهن ورغم أنه عمل علمي من الطراز الأول إلا أنه أولاً وقبل كل شئ طاعة وقربة إلى الله عز وجل، وهو واجب نحو الأمة التي بدأت تتداعى الأكلة عليها كتداعي

الأكلة إلى قصعتها، عسى أن يكون إصلاح فكر الأمة ومنهجيتها أساساً في إصلاح أحوالها وإقالتها من عثرتها .

وقفة عند قضية التصميمات المنهجية والأدوات البحثية

إن وضع الأمور في نصابها من جهة استلهام المصادر الشرعية في توجيه الأطر النظرية التي تنطلق منها العلوم الاجتماعية – على الوجه الذي قدمناه – لا يعني بأي حال مخالفة الإجراءات الصحيحة والضوابط السليمة للمنهجية العلمية، فكما ذكرنا فانه لا يمكن أن يقبل من أي باحث أن يطالب دون اختبار واقعي – بقبول اجتهاداته في فهم آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية وضمها إلى بعضها في إطار يظن أنه يمثل "الرؤية الإسلامية" الصحيحة للموضوع، لأننا لو فعلنا لكنا قد أسقطنا أول اعتبار تعتبر على أساسه العلوم الاجتماعية "علوما" إذا قبلنا مثل تلك التأكيدات – ألا وهو "الاختبار الواقعي" لتلك الاجتهادات التي لا تخرج عن كونها فروضا يتطلب الأمر التحقق من صدقها سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة.

قد أوضحنا فيما سبق (خامساً أعلاه) أن منهج العلوم الاجتماعية المنطلق من التصور الإسلامي يتضمن اختبار الفروض في "الواقع بمعناه الشامل" أو الواقع الكلى Total Reality المتضمن لما هو إمبيريقي قابل للملاحظة الحسبة المباشرة من جانب الباحث ولما هو غير إمبيريقي لا يقبل الملاحظة الحسية المباشرة (أو يقبلها ولكن بطريقة غير مباشرة)، وهذا يثير قضية جوهرية ولا شك ، حول ما إذا كانت تصميمات البحوث وأدوات جمع البيانات الحالية قادرة على ارتياد هذه الآفاق الجديدة التي تتصل بالحياة الداخلية للإنسان في أدق جوانبها وأكثرها حساسية مثل النواحي الروحية المتصلة بنظرة الإنسان إلى العالم Worldview ، ونوع صلته بربه وخالقه، وآثار ذلك كله على سلوكه، ولقد كان من الممكن أن تمثل تلك المسألة عقبة كأداء أمام جهود المهتمين بالانطلاق من التصور الإسلامي في إجراء البحوث في العلوم الاجتماعية ، ولكن من حسن الطالع أن "التوجه الجديد في البحث" New Paradigm Research قد قدم خدمة جليلة للعلم من خلال مراجعته النقدية للتصورات التقليدية للمنهجية، ثم من خلال ابتكاره لمجموعة من الأدوات البحثية المصممة لخدمة ذلك التوجيه الجديد – وهذا يحتاج شيئا من التفصيل .

إن معظم التصميمات البحثية التقليدية كما قدمنا تنطلق من مسلمات وضعية/ إمبيريقية، وهى بالتالي تقوم على استخدام أدوات ومقاييس "موضوعية" أو فلنقل خارجية، بمعنى أن أحد شروطها الرئيسية ألا يكون للمبحوث أي دور في العملية البحثية ذاتها، فالمبحوث يفترض أن يكون مجرد مشارك سلبي في تلك العملية، وكلما أمكن إجراء القياس أو الوصول إلى الملاحظات دون مشاركته (أو حتى دون وعيه بالعملية البحثية) كلما كان ذلك أدعى لتحقيق الدقة العلمية في نظر أصحاب هذا التصور،

ولما أبدى الكثيرون اعتراضات أخلاقية على هذا المسلك البحثي فقد أصبحت مسألة إعلام المبحوثين بأهداف البحث وطلب تعاونهم ينظر لها على أنها شر لابد منه – من وجهة النظر البحثية الخالصة أو النقية.

ومن هنا فإن العلماء والباحثين قد بذلوا جهودا كبيرة على مدى قرن من الزمان لبلورة أبعاد التصميمات التجريبية، والدراسات البعدية، وتحديد المخاطر التي يتعرض لها كل تصميم من جهة الصدق الداخلي والخارجي، وابتكار الأساليب التي تمكن الباحثين من تجاوز تلك المخاطر أو على الأقل حساب حجم تشويهها للنتائج، وفى إطار ذلك أيضاً فقد بذلت جهود لبلورة المقاييس وأدوات الملاحظة وصحائف الاستبيان وغيرها مما يتناسب مع تلك التصميمات ومع نوع البيانات التي تتطلب البحوث الإمبيريقية التقليدية جمعها، وكل تلك جهود تستحق التقدير ولا شك .

ولكن التوجه الجديد الذي أصبح يتبناه الكثيرون من المشتغلين بفلسفة العلوم منذ منتصف السبعينات، والذي يقوم على إدراك "القصور الجوهري للتوجه التقليدي للعلم وعدم إمكان الدفاع عنه" (Polkingorne, 1984:420) قد أعطى مشروعية لدراسة الإنسان كسبب فاعل بذاته Active Agent، منشئ للسلوك على مستواه الوجودي الإنساني، من خلال تأثير العوامل العقلية المعرفية الذاتية التي توجه المتغيرات الأدنى في الرتبة كالعوامل الفيزيقية والكيميائية، يقول دونالد فورد في هذا المعنى (Ford, 1984:462) "إن الناس عوامل فاعلة محدثة لأفعالها People are active agents of their actions ومن هنا فانه لفهم السلوك الإنساني لابد لنا من أن نأخذ في الاعتبار الأسباب التي يسوقها الناس بأنفسهم لتبرير أفعالهم أي لابد من أخذ نياتهم في الاعتبار" .. ولما كان هذا يتنافى بطبيعة الحال مع الاتجاهات الاختزالية التقليدية Reductionist التي ترد السلوك الأعلى إلى فعل العوامل المادية الأدنى فانه قد اقتضى إعادة نظر جوهرية في التصميمات البحثية التقليدية وفيما يرتبط بها من أدوات جمع البيانات لكي تستجيب لمتطلبات هذا التوجه الجديد.

ولقد ظهر اتجاهان واضحان في هذا الصدد يختلفان في المدى يذهب إليه كل فريق منهما في رفض التصميمات والأدوات البحثية التقليدية ذات الانحياز الوضعي الإمبيريقي، وسنشير فيما يلي إلى موقف كل فريق واتجاهاته العامة:

(١) الاتجاه الأول : التوجه الجديد في البحث New Paradigm Research

ينادى أصحاب هذا الاتجاه باستبعاد المناهج أو الطرق الكمية Methods Quantitative وإحلال الطرق الكيفية Qualitative Methods محلها، ويشن هؤلاء أحيانا هجوما شديدا على من يستخدمون الطرق الكمية ليتهموهم "بسوء النية وبتبني قيم ميكانيكية، وبالإفلاس الفلسفي" (Polkinghorne 1991:106)

أو يتهمون مناهجهم "بالسطحية وضعف الصدق" (Fry, 1981:146) ويحبذ هؤلاء استخدام المداخل الفينومينولوجية Phenomenological approaches والتفسيرية Hermeneutical approaches التي يرون أنها أقرب للوصول إلى الحقيقة من خلال النفاذ إلى "المعاني" التي يضفيها المبحوثون على الواقع وعلى سلوكهم.

ويمثل هذا الاتجاه – وبشكل متشدد – كتاب بيتر ريزون وجون روان (Reason & Rowan) حيث جمع محررا الكتاب بين دفتيه عددا كبيرا من الإسهامات التي تصف أو التي تطبق المنهجيات الجديدة المنطلقة من ذلك الاتجاه الكيفي (أو التي يرى المحرران أنها تجاوزه)، مثل منهجية البحث بالمشاركة Participative Research ، المنهجية الباطنة Endogenous Research ، المنهجيات الخبراتية Experiential ، والمنهجية الحوارية Dialogical Research ، وغيرها من المنهجيات والأدوات التي تنظر في الجوانب الداخلية للخبرات الإنسانية الذاتية توصلا إلى تعميمات موضوعية، وذلك باعتبار تلك المنهجيات تمثل البديل الصحيح لمنهجيات الملاحظة من الخارج التي تفاخر بالالتزام بموضوعية مزعومة في الوقت الذي لا تستطيع فيه الوصول إلى الحقيقة الداخلية أصلا .

(٢) الاتجاه الثاني : اتجاه التنوع المنهجي Methodological Diversity

وهو اتجاه يقوم لا على استبعاد المناهج والطرق الكمية ولكن على استكمالها بالطرق الكيفية على الوجه الذي يغطى كل جوانب الحقيقة الواقعية، ويرى أحد مؤيدي هذا الاتجاه وهو بولكنجهورن أن "السبب الأساسي في حاجتنا إلى التنوع [المنهجي] هو أن هناك مسائل تتصل بالخبرة البشرية والفعل البشرى لا يمكن التوصل إلى إجابات عنها باستخدام الطرق التقليدية، وإضافة إلى ذلك فإن التطورات الحديثة في فلسفة العلوم... تتطلب قيام العلوم المعنية بدراسة الإنسان بتبني مجموعة متنوعة من المناهج أو الطرق التي تلزمها في عملية بناء قواعدها العلمية" (Polkinghorne, 1984:104) كما يضيف في موضع آخر قوله " إنه لا تعارض هناك بين الطرق الكمية والكيفية، بل إنهما فقط نوعان مختلفان من الطرق البحثية، وهما يشتركان في الالتزام بتطوير مقترحات لتحصيل المعرفة تقوم على الفحص المتعقل والمتدبر للبيانات الإمبيريقية وتعريض ما يتم التوصل إليه للنقد والاختبار من جانب مجتمع العلميين (P.112)، وبطبيعة الحال فانه ينبغي أن يكون واضحا أن أصحاب الاتجاه الكيفي يرون أن المعاني التي يعبـــر عنها المبحوث (أو الشريك في البحث co-researcher حسب اصطلاحهم) تعتبر ذات وجود إمبيريقي واقعي لا يقل في مشروعية اعتباره هدفا للدراسة العلمية عن السلوك الخارجي.

وفى هذا السياق فإن جيرجن (Gergen, 1985:279-273) قد عقد مقارنة بين "المنهجية الإمبيريقية التقليدية التي تقوم على اعتبار الخبرة [الحسية] المحك النهائي للموضوعية، حيث يقال أن

الفروض يمكن قبولها أو دحضها عن طريق البيانات المستمدة من المشاهدات "الحسية"، وبين التوجه البنائي constructionism الذي "يثير عددا من التساؤلات حول مسألة المفاهيم المستمدة من الخبرة وكذلك حول البيانات الحسية، مثلا ما هو الأساس الذي تستند إليه تلك المصادر [في الزعم] بأنها تضمن الوصول إلى الحقيقة؟ أليس تقرير الباحث عن خبرته عبارة عن بناءات لغوية موجهة ومتشكلة بأعراف التواصل البشرى المتأثر بظروفه التاريخية"؟ ويقرر بعد ذلك أن الاتجاه البنائي لا يعترف بفكرة إثبات الحق من خلال الطرق البحثية Truth Through Method ، فلقد "افتتنت العلوم ردحا من الزمن بوهم أن التطبيق الدءوب للطرق البحثية لابد أن يسفر عن حقائق صادقة – كما لو كانت الإجراءات المنهجية الإمبيريقية بمثابة مفرمة للحم مهمتها تصنيع الحقيقة كتصنيع المفرمة لأنواع المقانق "ويشير إلى أن عددا من العلماء قد أثبتوا أن هذا الافتنان لا يقوم على أساس موثوق، كما وجد أن ذلك الشعور السابق بالأمان [من خلال الأدوات والطرق] لا ينهض على أسس متينة".

غير أن جيرجين يتساءل من جهة أخرى عما إذا كان الاتجاه البنائي يقدم لنا معيارا بديلا للصدق يصل ليكون محكا للحكم بمطابقة البيانات الكيفية للواقع، ويرى أنها لم تقدم محكا بديلا ..، ولكنه يعود ليشير إلى أن ذلك لا يعني رفض الاتجاه البنائي للطرق البحثية اللازمة لتمحيص النتائج، فذلك الاتجاه باعتباره "يؤدى إلى فهم سلوك الكائنات[البشرية] .. فإن الطرق البحثية يمكن أن تستخدم للتوصل إلى اقتراب من الموضوعية أو إلى تقديم صورة إيضاحية تستخدم للتوصل إلى الاقتراب من الموضوعية Objectifications أو إلى تقديم صورة إيضاحية تستخدم لزيادة الاستفادة من النتائج العملية للبحث، وبهذا المعنى فإن بإمكاننا استخدام أي منهجية طالما كانت تمكن الباحث من تأييد موقفه، فإذا كان لبعض الطرق جاذبيتها المستمدة من استخدام عينات كبيرة فإن البعض الآخر قد يكتسب جاذبية من نقائه، أو من حساسيته للفروق الدقيقة، أو من قدرته على النفاذ إلى العمق" .. (P.273).

أما فورد (Ford, 1985:464) فانه يلخص بعض آراء أصحاب التوجه الجديد بقوله أنهم يرون أنه "بمقارنة النتائج التي نتحصل عليها من عدد من التجارب التي تجرى على الأفراد أو من دراسات الحالات يمكن تحديد أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين الحالات الفردية" كما يبين أن أصحاب هذا التوجه يركزون على المتغيرات التي تتصل "بالخبرات الخاصة" للأشخاص الذين تجرى عليهم الدراسة والتي لا يمكن أن يلاحظها إلا هم أنفسهم، ولكن لما كان المبحوثون بشرا "قادرين على توجيه سلوكهم Self-directing فإنهم يقررون ماذا يفشون وماذا يخفون وماذا يحرفون في تعبيرهم عن تلك الخبرات، ولهذا فإن إجراءات جمع البيانات ينبغي أن تصمم وتنفذ كجهد تعاوني بين الباحث والمبحوث إذا أردنا الحصول على بيانات صادقة".

ويبين فورد أن النظرة الميكانيكية التقليدية للإنسان قد ارتبط بها وجود اهتمام كبير "ببلورة" وصقل التصميمات البحثية والأساليب الإحصائية التي تلائم هذه الوجهة الميكانيكية" .. فرأينا التصميمات التجريبية التي تحاول الوصول إلى العلاقة السببية بين المتغير المستقل والمتغير التابع، ورأينا اهتماما بالأساليب الإحصائية الملائمة لدراسة تلك العلاقة السببية مثل تحليل التباين المتعدد (MANOVA)، ولما كانت تلك "الأساليب الإحصائية قد طورت في الأصل لخدمة التوجه الميكانيكي فإنها قد أقيمت على أساس افتراض إن العلاقات تتسم بالخطية والتجميعية والاستقلال " Linearity, additivity, independence" ثم يتساءل عما يكون عليه الحال إذا وجدنا – ما وجده عدد من العلماء بالفعل – أن "هذه الافتراضات لا تصدُق في دراسة البشر، فإذا وجدنا مثلا أن المتغيرات لا تدخل في علاقات تتخذ شكل سلاسل سببية خطية بل هي شبكة من العمليات السببية المتبادلة .." هنا لابد لنا من "تصميمات بحثية مختلفة وطرق مختلفة للقياس ونماذج رياضية مختلفة تلائم تحليل هذا النوع من البيانات (P.465) ثم ينتهي إلى التأكيد على أنه لابد من اختيار وخلق طرق بحثية جديدة تلائم طبيعة الظاهر المدروسة، ويقرر أننا نعيش "فترة من الزمن تشهد تطورات وتحولات مثيرة في جوانب متعددة في محيط العلم، غير أننا لا نستطيع التنبؤ بما ستسفر عنه تلك التحولات ..".

ومن الواضح أن المطالبين بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية يتفقون تمام الاتفاق مع تصور فورد للموقف فيما يتصل بالتصميمات المنهجية والأدوات البحثية وفى دعوته إلى بلورة تصميمات وأدوات جديدة قادرة على سبر أغوار الجوانب الروحية والخبرات الذاتية للمبحوثين بكفاءة، وإذا كانت التصميمات والأدوات التقليدية قد احتاجت قرنا من الزمان لتتبلور وتصل إلى المستوى الحاضر من الضبط، فإننا نتوقع أن تحتاج التصميمات والأدوات الجديدة بعض الوقت ليتم بلورتها وصقلها على الوجه المطلوب ، ولكن هذا يتطلب أولاً وقبل كل شيء جهودا جماعية ومؤسسية وفردية كافية يتم فيها تكريس الجهود لتحقيق هذا الهدف.

الباب الخامس

مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

الفصل التاسع : مداخل ما قبل التأصيل

الفصل العاشر : مداخل التأصيل المتكامل

الباب الخامس
مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

لقد تبين لنا في الفصول السابقة أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بمعناه المتفق عليه اليوم يتطلب توافر الشروط الثلاثة الآتية مجتمعة :

١- الانطلاق من إدراك واضح لأبعاد **"التصور الإسلامي" للإنسان والمجتمع والكون** المنبثق من الكتاب والسنة، ولما يتضمنه تراث الإسلام مما يرتبط بالتخصص، مع نظرة نقدية للإسهامات التي توصل إليها علماء المسلمين في اجتهادهم حول قضاياه.

٢- استيعاب **"العلوم الحديثة" في أرقى صورها، مع القدرة على نقدها**، والاستفادة منها، وتجاوزها بشكل بناء كلما اقتضى الأمر ذلك.

٣- **إيجاد "تكامل حقيقي" بين معطيات التصور الإسلامي من جانب، وبين إسهامات العلوم الحديثة من جانب آخر**، وليس مجرد الجمع (أو التجاور المكاني) أو حتى المزج والخلط بينهما دون تفاعل أو وحدة حقيقية.

تلك هي الشروط التي ينبغي توافرها إذا كنا نتحدث حقا عن تأصيل إسلامي على أي وجه جاد، وهى شروط يمكن في الوقت ذاته أن تعتبر كالمقياس أو المعيار الذي يمكن أن تقاس به أي إسهامات في هذا المجال.

ومن الواضح أن هذه الشروط أو المتطلبات الثلاثة ينبغي أن تتوافر "مجتمعة" لكي يصح أن نحكم على أي جهد أو إسهام بأنه ينتمي حقا لما يعتبر من قبيل التأصيل الإسلامي للعلوم بمعناه الصحيح. وبطبيعة الحال فإن توافر هذه الشروط النموذجية في أي عمل واقعي محدد إنما هو أمر غير متوقع، فأي إسهام أو عمل بعينه قد يقترب أو يبتعد عن هذا النموذج بدرجات متفاوتة، فقيمة "النموذج" لا تكمن في طلب تحققه كاملا في الواقع، وإنما قيمته في توجيه الأعمال حتى تسير في اتجاهه وتقترب منه بقدر الإمكان وبشكل تراكمي، ومن جهة أخرى فإن إبراز معالم النموذج يفيدنا من الناحية السلبية في أنه يكون بمثابة جرس الإنذار الذي ينبه إلى أن الجهود التي تسير في غير اتجاهه (أو في عكس الاتجاه) لن توصلنا إلى الهدف -- بفرض صحة النموذج طبعا.

والواقع أن كل من يراجع الكتابات والأعمال التي يدرجها أصحابها في عداد جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية سيلاحظ أن بعضا منها تتوفر فيه بالفعل تلك الشروط الثلاثة مجتمعة بما يحملنا على الظن أنها على الأقل تسير في الاتجاه الصحيح – سواء نجحت في ذلك أم لم تنجح، كما أنه سيلاحظ أن بعض الجهود الأخرى قد يتوافر فيها شرط أو شرطان فقط من شروط التأصيل الحق، وهنا فانه لا يكون بوسعنا إلا أن نحكم على تلك المحاولات بأنها تفتقد الطريق الصحيح، أو أنها تتوقف عند بعض مراحله -- دون أي إيحاء بالانتقاص من قيمتها في ذاتها: فالكثير من تلك الأعمال التي تفتقد شرطا من شروط التأصيل الجيد قد بذل فيها جهد كبير، وقد تكون لها منفعتها التي لا شك فيها، ولكن هذا ليس هو ما يعنينا في السياق، لأن اهتمامنا منصب أساساً على مسألة درجة متابعة تلك الأعمال لأهداف التأصيل، والسير في الطريق الصحيح أكثر منه على تحديد قيمة الأعمال في ذاتها وبالنسبة لأهداف جانبية أخرى قد تكون لها قيمتها الكبيرة.

وبتطبيق تلك القواعد على الأعمال والكتابات التي تندرج عادة تحت مسمى التأصيل يتبين لنا أن بعضها فقط كما ذكرنا يستحق هذه التسمية (لاستيفائه للشروط الثلاثة)، كما يتبين أن البعض الآخر يندرج في نطاق ما يمكن أن نسميه بجهود أو مداخل "ما دون التأصيل" أو "ما قبل التأصيل" أو "شبه التأصيل" وذلك لعدم استيفائها لشرط أو أكثر من تلك الشروط الثلاثة (مع عدم المماراة في أن هناك اعتبارات أخرى وأهدافا جانبية قد تكون لها وجاهتها يحاول أصحاب تلك الأعمال تحقيقها كما ذكرنا).

ومن هنا فانه يمكن لنا أن نميز بوضوح بين المداخل المختلفة التالية:

أولاً : مداخل ما قبل التأصيل:

(١) مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية.

(٢) المدخل الدفاعي (أو الاعتذاري)

(٣) مدخل "الثقافة الإسلامية العامة"

(٤) مدخل العلوم الاجتماعية "للمسلمين خاصة"

ثانياً : مداخل التأصيل الإسلامي المتكامل :

(١) المدخل الجزئي (القِطاعي)

(٢) المدخل الشامل.

وسنتناول في الفصلين التاليين كلا من هذه المداخل وتلك المداخل الفرعية بشيء من التفصيل، حيث نوضح موقف كل منها من حيث درجة الوفاء بشروط ومتطلبات التأصيل الإسلامي الصحيح، كما

نبين المسلمات التي يقوم عليها كل مدخل منها، ثم نضرب بعض الأمثلة من الأعمال الواقعية التي تبنت كل مدخل من هذه المداخل الفرعية الستة.

ولكن من الضروري أن نؤكد هنا أن أي محاولة لتصنيف الأعمال العلمية كمحاولتنا هذه إنما تتضمن بطبيعتها فرضا أو إسقاطا لنوع من الانتظام على مادة واقعية لم تنظم نفسها مسبقا وفقا لأنساقنا التصنيفية، وبالتالي فإن أي تصنيف يحتمل دائما شيئا من التعسف... عندما نحاول مثلا: الفصل بين مدخلين "متقاربين" في مسلماتهما الأساسية، أو الجمع بين مدخلين يوجد قدر من الاختلاف بين مسلماتهما،. وبالتالي فإن قيمة أي تصنيف إنما تكمن في إضفاء صورة "مفهومة" للواقع من خلال ضم متفرقاته في إطار عدد "محدود" من الفئات اقترابا من ذلك الواقع بقدر الإمكان، مع احتمالات قائمة دائما بوجود قدر من التداخل بين فئات التصنيف، أو وجود محاولات تنبو عن إمكانية تصنيفها ضمن فئات ذلك النسق التصنيفي، أو محاولات تتضمن عناصر من أحد المداخل مع عناصر من مدخل آخر مع إمكان اعتبارها منتمية إلى فئات بينية بين فئات التصنيف.

الفصل التاسع

مداخل ما قبل التأصيل

أولاً :مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية

ثانيا : المدخل الدفاعي (أو الاعتذاري)

ثالثا : مدخل "الثقافة الإسلامية العامة"

رابعا : مدخل العلوم الاجتماعية "للمسلمين خاصة"

الفصل التاسع

مداخل ما قبل التأصيل

لقد تبين لنا أننا نستطيع التمييز بين أربعة مداخل يمكن أن تندرج ضمن مداخل "ما قبل التأصيل" أو "ما دون التأصيل" الإسلامي الصحيح، ولقد أوضحنا فيما سبق أن ما يجمع بين هذه المداخل هو افتقادها لشرط أو أكثر من **شروط التأصيل الإسلامي الحق: ألا وهى الانطلاق من "التصور الإسلامي" للإنسان والمجتمع والكون، ثم استثمار إسهامات " العلوم الحديثة" في أرقى صورها بعد استيعابها وفهم المسلمات التي بنيت عليها والقدرة على تجاوزها، ثم إيجاد "تكامل حقيقي، بين معطيات التصور الإسلامي وإسهامات العلوم الحديثة على وجه يقدم فيه التصور الإسلامي الأطر والموجهات الكبرى للتنظير والممارسة، وتقدم فيه الإسهامات العلمية التفصيلات المحققة واقعيا، مع إمكان التنظير الجزئي المنطلق من تلك المشاهدات الواقعية في نطاق الأطر الإسلامية العامة،** وفيما يلي نتناول كل مدخل من هذه المداخل بشيء من التفصيل.

هذا وينبغي أن نلاحظ أن هذه المداخل تتفاوت تفاوتا كبيرا من حيث حجم اهتمام الباحثين بكل منها من جانب، ومن حيث درجة تداخل وغموض القضايا التي يثيرها كل منها من جانب آخر، مع احتمال وجود بعض الإسهامات الواقعية التي تجمع بين خصائص أكثر من مدخل واحد في الوقت ذاته كما أسلفنا.

أولاً : مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية

يقوم هذا المدخل على التسليم "ضمنا" بصلاحية مناهج البحث العلمي التقليدية، وسلامة النظريات والتعميمات التي تم التوصل إليها باستخدامه، وصلاحية نظريات الممارسة المستمدة منها في جوهرها للتطبيق في كل مكان، ولكن مع أخذ الظروف المحلية والعوامل الثقافية في الاعتبار حتى تتلاءم نماذج العلم والتطبيق مع الواقع المادي والاجتماعي والثقافي في المجتمع الذي تتم فيه البحوث أو الممارسة .

ويتراوح هذا المدخل من حيث المدى الذي يذهب إليه أصحابه من حيث حدود درجة الملاءمة المسموح بها بين من يكتفون بمجرد تنقية الشوائب التي تتعارض مع الشريعة، ومن يطالبون بإيجاد المواءمة الضرورية واللازمة بين العلوم أو المهن وبين النسيج الثقافي الذي تتم فيه البحوث والممارسة.

فعلى المستوى الأول: فإننا نجد من **يطالبون بتنقية العلوم والمراجع والكتابات العلمية والمهنية من "الشوائب" التي تتعارض مع الشريعة تعارضا صارخا**، وذلك على أساس رغبتهم في اتخاذ إجراء سريع لاستبعاد ما هو ضار حتى ولو لم يكن في النية بذل جهود إيجابية أخرى، وذلك لتجنب الظهور بمظهر انعدام الحساسية نحو قيم وثقافة المجتمع الذي يتم فيه البحث أو الممارسة.

فالجهود التي تقتصر في جوهرها على التخلص مما يخالف وجهة النظر الإسلامية إذن تعتبر بمثابة إجراءات "طوارئ" عاجلة، تستبعد الضرر وإن لم تحقق الفائدة الايجابية، ويمثل هذا الاتجاه ما جاء في تقرير لأحد الأقسام العلمية بإحدى الجامعات الإسلامية حيث يتحدث عن "..مراجعة مفردات المواد أكثر من مرة للتأكد من خلوها مما يتعارض مع وجهة النظر الإسلامية" (مركز البحوث : ٤٦). فلا يعقل مثلا أن يقوم الأساتذة في مجتمع مسلم بتدريس آراء فرويد التي تنص على أن الدين هو نوع من المرض النفسي العصابي الجماعي العام في البشر (O'Doherty: 15). كما أنه في محيط الخدمة الاجتماعية لا تصح الدعوة إلى مثل ما جاء في أحد مراجع خدمة الفرد العربية حول الزعم بأن الإسلام لن يقف حائلا دون إباحة التبني بمعناه القانوني المعروف في الغرب لأن الإسلام –كما ترى المؤلفة– لا يقف "حائلا دون الإصلاح ودون التطور الحديث بدليل أنه لم يقف من قبل حائلا دون تنظيم النسل ودون سفور المرأة وخروجها إلى العمل" (!)، وذلك رغم أنه معروف للعامة والخاصة أن الإسلام قد حرّم التبني تحريما قاطعا في نفس الوقت الذي حث المسلمين بكل قوة على رعاية اليتامى بكل سبيل .

أما على المستوى الثاني: فإن عملية الملاءمة تتخذ أبعادا أعمق بكثير من مجرد تنقية الشوائب والمخالفات الصارخة للشريعة، فنرى البعض يطالبون **"بتوطين" العلوم الاجتماعية ومهن الممارسة الإنسانية** لكي تستجيب لواقع المجتمعات الإسلامية، فرأينا مثلا من يدعو إلى بناء "علم نفس وطني – إن جاز هذا المصطلح – متميزا عن علم النفس الغربي في توجهاته وقوانينه ومناهجه .. ولم تكن هذه الدعوى بدعة فقد سبقهم إليها علماء النفس في اليابان والهند ورومانيا الذين أخذوا يدعون إلى علم نفس وطني في بلادهم " (كمال مرسى: ٤٣-٤٤).

ويتوازى مع هذا المطلب في محيط الخدمة الاجتماعية ظهور حركة قوية تنادى "بتكييف وتطويع المهنة حسب ظروف ومتطلبات المجتمع الذي تعمل فيه .. (حتى) تتلاءم أكثر مع النسيج الثقافي الذي توجد فيه (عبد الفتاح عثمان وآخرون، ١٩٨٤ : ٢٨٥)، وهذا هو ما يعرف باتجاه "توطين الخدمة الاجتماعية"، والتوطين بهذا المعنى –كما يرى أصحابه– مفهوم براجماتى واقعي "يتشابه مع عملية تكيف الكائن الحي مع بيئته، فالكائن الحي الذي لا يتلاءم مع بيئته مقضي عليه بالفناء" (عبد الحليم رضا، ١٩٨٩: ١٩٥-١٩٦)، ويوضح صاحب ذلك الرأي المنطق الذي اعتمده في المناداة بحتمية

توطين الخدمة الاجتماعية على أساس "اختلاف الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية بين الدول المتقدمة صناعيا وبين الدول النامية .. وهذا التباين في النسيج الثقافي لابد وأن يفرض على الخدمة الاجتماعية الآتية من الخارج أن تتعرض لتغير يجعلها منسجمة مع سائر مكونات النسيج الثقافي للمجتمع".

ومثل هذا الموقف يرشح أصحاب هذا المدخل ليكونوا أقرب الناس لتفهم وتعضيد فكرة التأصيل الإسلامي لأنها تعتبر الامتداد الطبيعي لموقفهم العلمي، فما داموا قد سلّموا بأن ممارسة المهنة لابد أن تكون منسجمة مع "النسيج الثقافي" للمجتمع الذي تمارس فيه، فإن الإسلام لما كان يمثل في المجتمعات الإسلامية أقوى العناصر تأثيراً على "ثقافة" تلك المجتمعات (سواء رضينا بذلك أم لم نرض) بسبب "طبيعته المؤسسية" التي لها رؤيتها المحددة بالنسبة لكل النظم الاجتماعية في المجتمع، فلا مناص من التسليم بأن التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية في الدول الإسلامية هو الطريق الوحيد الذي يشير إليه بوضوح اتجاه توطين الخدمة الاجتماعية ذاته.

وفي ضوء ما سبق فإن الواضح أن الجهود التي تبذل في إطار مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية يلاحظ عليها ما يلي :

١- أنها لا تعتبر بذاتها جهودا للتأصيل الإسلامي بمعناه المتكامل وذلك للأسباب الآتية :

أ - أن ما يبذل من جهود على مستوى "تنقية المخالفات الصارخة للشريعة" ليس إلا جهدا من النوع السلبي الذي لا ينشىء شيئا ايجابيا جديدا في اتجاه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بقدر ما يزيح شيئا سلبيا من الطريق.

ب - أن ما بذل من جهود "للملاءمة مع النسيج الثقافي" للمجتمع من خلال فكرة التوطين التي تقف عند حد مراعاة الاعتبارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لا تسهم أيضاً إسهاما ايجابيا كافيا في التأصيل الإسلامي ، وذلك لانطلاقها من تصور قومي أو محلى لا من تصور إسلامي.

٢- أن نفع تلك الجهود محدود وموقوت، وأنه لابد من استكمال السير في نفس الاتجاه إلى مداه الذي لابد أن ينتهي إلى التأصيل "الإسلامي" حتى يمكن أن يكون لتلك الجهود مردود ملائم فيما يتصل بصدق النظريات أو فاعلية الممارسات.

ثانياً : المدخل الدفاعي (الاعتذاري)

يقوم هذا المدخل على محاولة إثبات أن الإسلام ممثلا في القرآن الكريم والسنة المطهرة أو فيما انبثق عنهما من إسهامات السلف وغيرهم من علماء المسلمين المتقدمين قد كان لهم فضل السبق في التوصل إلى نظريات ومفاهيم لم يأت بها العلم الحديث إلا مؤخراً، فترى الباحثين يبذلون جهودا كبيرة لانتقاء الآيات أو الأحاديث النبوية التي تدعم بعض المفاهيم أو النظريات المألوفة في العلوم الاجتماعية الحديثة، متصورين أنهم بهذا "يدافعون" عن الإسلام، ويثبتون صحة حقائقه، ويبرهنون على تفوقه على إسهامات العلم الوضعي الحديث.

وقد كثر استخدام هذا المدخل بشكل خاص في علم النفس بسبب تعرض القرآن الكريم في آيات عديدة لأحوال النفس وأحوال القلب والعقل وما شابهها من مصطلحات تتصل بالحياة النفسية والروحية، ولعل من المحاولات الواضحة في هذا الاتجاه ما قام به عزت الطويل للربط بين بعض الآيات الكريمة وبعض مفاهيم نظرية التحليل النفسي، مساويا أو مماثلا بين النفس اللوامة والأنا الأعلى، وبين النفس الأمارة بالسوء وبين اللاشعور (وقد يقصد الهو) ، وبين النفس المطمئنة والشعور (وقد يقصد الأنا) (فؤاد أبو حطب ١٩٨٩ : ٤٣-٤٤).

ويطلق الدكتور فؤاد أبو حطب على هذا المدخل "الاتجاه الإسقاطي"، على أساس أن أصحابه يقرأون القرآن الكريم على نحو يتفق مع وجهتهم المعرفية، كما أطلق عليه أيضاً اتجاه " الترجمة الفورية" للمفاهيم النفسية في الإطار الإسلامي، وهذا يتشابه من وجه ويختلف من وجه آخر مع ما سماه د. مالك بدري باتجاه "المسايرة" عند أولئك الذين "يكتبون أبحاثهم على أساس مبادئ علم النفس الحديث ونظرياته وممارساته، ثم يبحثون بعد ذلك عن الآيات القرآنية والأحاديث التي لها أدنى صلة سطحية بموضوعاتهم فينثرونها في البحث هنا وهناك ثم يقدمونه على أنه تأصيل إسلامي لعلم النفس" (أبو حطب : ٤٥)، فوجه الاتفاق بين اتجاه المسايرة والاتجاه الإسقاطي يتمثل في انطلاقهما من مفاهيم العلوم الحديثة وتدعيمها بأدلة شرعية، ولكن وجه الاختلاف يكمن في أن أصحاب الاتجاه الدفاعي يغلب أن يكونوا من المتحمسين وجدانيا للاتجاه الإسلامي الراغبين بصفة أساسية في دعم موقف الإسلام ، أما أصحاب اتجاه المسايرة فهم أكثر اهتماما بالاستمرار في إطار التوجهات المألوفة للعلم الحديث .

ولو أننا حللنا المسلمات التي يقوم عليها هذا المدخل لوجدنا ما يلي :

١- يسلم أصحاب هذا المدخل "ضمنا" بصحة "نظريات" العلم الحديث ومطابقتها للواقع بما يتجاوز الزمان والمكان.

٢- يسلم أصحاب هذا المدخل بأن إثبات تطابق الكتاب والسنة مع تلك النظريات يدعم مكانة الإسلام كدين، ويثبت أنه لا يتعارض مع العلم (لاحظ مثلا ما أعلنه أحد من تبنوا هذا المدخل: ليس هناك تعارض إذن بين القرآن وعلم النفس في نظرة كل منهما إلى النفس البشرية) (أبو حطب : ٤٤).
٣- عادة ما يكون إثبات التطابق بين مفاهيم العلم الحديث والنصوص تطابقا سطحيا لا يتسم بالأصالة.

ومن الواضح أنه لا يسعنا التسليم بالمسلمة الأولى أصلا، وذلك على أساس ما هو معروف من أن النظريات العلمية وإن كانت قد تنطوي على بعض الحقائق أو التعميمات الإمبيريقية التي تم التحقق من صدقها واقعيا، إلا أنها تضم ما هو أكثر من ذلك بكثير مما لا يخرج عن كونه مجرد فروض وأطر تفسيرية لم تخضع بعد للتحقق الواقعي، بل إن بعض النظريات "العلمية" التي ذاع صيتها لا تضم إلا عددا محدودا للغاية مما يمكن اعتباره حقائق أو مشاهدات محققة في حين أن معظم محتواها إنما هو مما "ابتكره" صاحب النظرية من تفسيرات من عنده، مما يجعل "النظريات العلمية" بطبيعتها دائما محل نظر دائم، كما يجعلها معرضة باستمرار للتعديل والتبديل بل للطرح والاستبعاد في حالات قليلة حيث يحل محلها ما هو أقدر منها على التفسير.

وبناء على ذلك فإن المقولة الثانية التي يسلم بها أصحاب هذا المدخل تتهاوى، **فمحاولات إثبات سبق الإسلام للتوصل إلى مفاهيم ونظريات ليست محققة ولا صحيحة أمر لا يدعم مكانة الإسلام ولا يأتي بخير**، لأنه لا يقربنا من معرفة الحقيقة. غاية الأمر أن أصحاب هذا المدخل قد هالهم الشعور بهزيمة العالم الإسلامي أمام الحضارة الغربية المتميزة بإسهاماتها العلمية والتكنولوجية المتقدمة، وأنهم يحاولون محاولة يائسة للدفاع عن دينهم بطرق ليست منتجة مما يؤدى عادة إلى عكس هدفهم.

ويترتب على ما سبق نتيجتان :

(١) أن نشر البحوث المنطلقة من هذا المدخل قد يوحى للبعض أن هذا النهج يحقق أهداف التأصيل الإسلامي في حين أن الأمر ليس كذلك.
(٢) أن صرف الجهود والطاقة في هذا الاتجاه ليس مثمرا، وأن الأوْلى بذل الجهود في الطريق الصحيح للتأصيل الإسلامي حتى لو لم تكن ثمرتها قريبة التناول.
(٣) أن السير في هذا الاتجاه وما يؤدى إليه من خلط وتشويش يصرف الباحثين من ذوى الإخلاص (وإن لم يكونوا من ذوى التفهم لحقيقة التأصيل الإسلامي الصحيح) عن الإسهام في جهود التأصيل الحق.

(٤) أن نشر تلك المحاولات قد يؤدى في بعض الحالات المتطرفة إلى إعطاء المعارضين للتأصيل الإسلامي على أسس أيديولوجية معينة أسلحة يهاجمون بها جهود التأصيل الصحيح، ويمثل هذا بوضوح ما جاء في نقد أحدهم لمثل تلك الجهود إذ يقول "لم تتجاوز تلك المحاولات حقيقة بذل جهد لإيجاد تطابق بين قيم الخدمة الاجتماعية .. وبين القيم الغربية من جهة ، وبينها وبين الإسلام من جهة أخرى، ولذلك .. هزمت دعاوى .. الأسلمة نفسها بنفسها (مختار عجوبة، ١٩٨٩ : ١١٢).

ثالثاً : مدخل "الثقافة الإسلامية"

إذا كانت الجهود التي بذلت في إطار المدخل السابق تبدأ منطلقة من المفاهيم والنظريات الحديثة بحثا عما يدعمها من النصوص التي تثبت أن الإسلام قد سبق العلم الحديث في التوصل إليها، فإن هذا المدخل على العكس من ذلك يقوم على أساس من **عرض مفاهيم الإسلام وبسط موقفه من القضايا المتصلة بالتخصص استنباطا من المصادر الشرعية دون اهتمام يذكر بإيجاد أي "تكامل حقيقي" مع ما جاءت به العلوم الحديثة** في هذا الشأن، وأصحاب هذا الاتجاه يتصورون أنهم بذلك يدعمون تخصصهم ويثرونه بإعطائه قاعدة شرعية، وفي بعض الحالات المتطرفة قد يريدون أن يثبتوا أنه لا حاجة لتخصصهم بما جاءت به العلوم الحديثة لأن بإمكانهم الاعتماد على التراث الإسلامي وحده في هذا المجال .

فترى من ينطلق من هذا المدخل يعالج الموضوع بطريقة شبيهة بالدراسة الفقهية البحتة، ويستند إلى مراجع العلوم الشرعية أساسا، بنفس المنهج وطريقة التناول التي نجدها عند المتخصصين في مادة "الثقافة الإسلامية" التي تدرس في الجامعات العربية لتزويد الطلاب –كما يذكر أحد مراجعها– "بثقافة نافعة عن (الإسلام) تؤدى إلى ترسيخ مبادئه، والإيمان بمُثُله، وفهم نظمه، ورد الشبهات عنه، وإحباط المكائد التي تحاك ضده من أعدائه، وبخاصة في المضمار الفكري والثقافي.." (عمر عودة الخطيب : ١٩٨٦ : ٥).

ويمثل هذا المدخل في علم النفس إسهام محمد رشاد خليل وغيره ممن كتبوا في إطار علم النفس الإسلامي (بمعنى آخر غير المعنى الشائع) الذي يراه "يهدف إلى دراسة النفس الإنسانية دراسة مكتبية من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية واجتهادات علماء المسلمين على مر العصور، لبيان موقف الشرع منها ووصفه لأحوالها وطبيعتها .." (كمال مرسى : ٦٤).

ويمثله في نطاق علم الاجتماع معظم ما جاء في دراسة عن " الإسلام وعلم الاجتماع العائلي" للدكتور عبد الرؤوف الجرداوى (١٩٨٨) الذي بدأ كتابه بإشارة توحي باتباعه لمدخل العلوم الاجتماعية "للمسلمين" (ص ص ١٠-١١) إلا أنه انتهى إلى إسهامات شبيهة بإسهامات مدخل الثقافة الإسلامية.

كما يمثله في محيط الخدمة الاجتماعية ما قدمه د. لبيب السعيد (١٩٨٠) في كتابه عن "العمل الاجتماعي: مدخل إليه ودراسة لأصوله الإسلامية" خصوصا ما جاء في القسم الثاني منه تحت عنوان "أصول العمل الاجتماعي في الإسلام" حيث يقوم المؤلف باستعراض الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة ومواقف السلف التي تصور موقف الإسلام وممارسة المسلمين في جوانب ومجالات متعددة من مجالات ممارسة المهنة، حيث عقد فصولا للحديث عن أصول خدمة الجماعة في الإسلام، وأصول الخدمة الاجتماعية في مجالات الأسرة والطفولة، والمجال الطبي من منظور الإسلام، وقد بذل المؤلف جهدا كبيرا في تجميع النصوص التي تلائم كل جانب من تلك الجوانب المختارة، ولكن دون أي محاولة للربط بينها وبين الأطر المستمدة من نظريات الممارسة الحديثة.

وقد قدم د. على حسين زيدان دراسة موضوعها "دور الخدمة الاجتماعية في العمل مع المنحرفين: منظور إسلامي" استقى فيها مادته من المصادر الشرعية عن قصد حيث قال " يحتوى الإسلام على تصور متكامل للتعامل مع ظاهرة الانحراف وصفا وتحليلاً وتفسيراً وعلاجاً... وقد حرص الباحث على أن يقتصر في إعداده لهذا (البحث) على المراجع الإسلامية حتى لا يقع أسيرا للفكر الوضعي..". (١٩٩١ : ٣).

وبصفة عامة فإن الجهود التي تبذل في نطاق هذا المدخل وإن لم تتحقق لها شروط التأصيل الكاملة على الوجه الذي أوضحناه، إلا أنها طالما كانت جهودا جادة ومنظمة، تتسم بالتعمق والبصيرة فإنها ولا شك تقدم مادة يمكن للجهود التأصيلية التالية أن تستفيد منها، وبشرط ألا توحي تلك الكتابات بأنها تقدم نتاجا "مكتملا" من نوع التأصيل الإسلامي الصحيح، لأن هذا إن حدث فانه يجر جهود الباحثين الآخرين في غير الاتجاه المطلوب من جهة، كما أنه قد يؤدى من جهة أخرى إلى شعور غيرهم بأن عملية التأصيل قد بلغت مداها رغم أنها في واقع الأمر لازالت في بداياتها الأولى.

وإذن فإن الجهود التي تبذل لاستخلاص ما في المصادر الشرعية من قواعد أو مبادئ عامة أو حقائق مقررة مما يتصل بالتخصيص العلمي أو المهني تعتبر "خطوة" على الطريق إلى التأصيل الإسلامي وإن لم تعتبر تأصيلا إسلاميا بالمعنى الشامل – فهذا يتطلب إضافة إلى ذلك استيعابا كافيا لإسهامات العلم الحديث وتكاملا بينهما بشكل حقيقي .

رابعاً : مدخل العلوم الاجتماعية "عند المسلمين خاصة"

يقوم هذا المدخل على نوع من التسليم "المعلن أو الضمني" بسلامة المنهج العلمي التقليدي المستخدم في الوقت الحاضر في العلوم الاجتماعية، والتسليم بصحة النتائج التي تم التوصل إليها باستخدامه، ولكن مع الاقتناع بضرورة توجيه جهود خاصة **لدراسة سلوك الفرد المسلم والمجتمع المسلم باعتبارها فئات متميزة بخصوصيتها من بين الفئات التي تتولى تلك العلوم دراستها**، بحيث ينشأ نتيجة لهذا فرع من فروع الدراسة في علم النفس مثلا ينصب على "السلوك الديني للإنسان المسلم"، أو ينشأ فرع لعلم الاجتماع ينصب على "دراسة المجتمعات الإسلامية"، يطلق عليه في الحالة الأولى "علم النفس الإسلامي" (بأحد المعاني التي يرد بها هذا الاصطلاح في كتابات علم النفس"، وفي الحالة الثانية "علم الاجتماع الإسلامي" (بأحد المعاني المستخدمة أيضاً). وأما بالنسبة للمهن فإن هذا المدخل يتمثل في تطبيق طرق ومنهجيات التدخل المهني الحالية دون تعديل كبير ولكن لتحقيق أهداف المجتمع المسلم في إطار ما أصبح يعرف "بالخدمة الاجتماعية الإسلامية" في بعض الكتابات الحديثة.

فأما بالنسبة لعلم النفس فلعل أول من دعا إلى بناء "علم النفس الإسلامي" بهذا المضمون كان د. أحمد فؤاد الأهواني الذي أشار في تقديمه لكتاب عن الدراسات النفسية عند علماء المسلمين في عام ١٩٦٢ إلى أننا " إذا كنا أفسحنا المجال لدراسة الظواهر الدينية نفسانيا، فلا غرابة أن نقول بوجود علم نفس إسلامي كما نقول بوجود علم نفس نصراني .. لاختلاف خصائص كل دين من الأديان" (كمال مرسى : ٦ – ٧).

وقد أشار د. فؤاد أبو حطب في تحليله لهذا التوجه (ص ٤٦) إلى أننا نستطيع أن نستشف مما كتب في هذا الاتجاه الدعوة "لبناء فرع من فروع علم النفس يهتم بالدين الإسلامي كما تهتم فروعه الأخرى بمجالات اهتمامها"، كما أنه بعد أن قام بمراجعة بعض الكتابات التي سارت في هذا الاتجاه قد بين أن بعضها يذكر صراحة "أنه لن يطمح في أن يستنبط له منهجا جديدا، إنما هو يستوحي لذلك ما انتهجه بعض أئمة البحث الغربيين من مناهج"، ومن هذا نرى أن القضية بالنسبة لأصحاب هذا التوجه لا تخرج عن فتح الباب لدراسة الخبرة الدينية للإنسان باستخدام نفس مناهج الدراسة التقليدية في علم النفس .

أما في محيط علم الاجتماع فقد دعا إلياس بايونس في أحد كتاباته المبكرة إلى ما أسماه "بعلم اجتماع إسلامي" لسد الفراغ في كتابات علم الاجتماع حول "المجتمعات الإسلامية أو .. منطقة الثقافة

الإسلامية .. (حيث) أن الدراسة المنظمة للإسلام حقل مهمل إهمالا جسيما في علم الاجتماع، فلا تكاد تكون هناك دراسة اجتماعية للإسلام والمجتمعات الإسلامية .. إننا في حاجة إلى علم اجتماع إسلامي من أجل فهم المعتقدات والمجتمعات الإسلامية" (بايونس ، ١٩٨٤ : ٤٢-٤٤).

ويسير د. زكى إسماعيل في نفس الاتجاه بوضوح إذ يقرر أن "علم الاجتماع الإسلامي من حيث كونه علما يدرس الظواهر والنظم الاجتماعية دراسة وصفية تقريرية تعبر عما هو كائن من النظم، (أما) من حيث هو إسلامي الاتجاه فانه يدرس هذه النظم والوقائع من منطلق إسلامي اجتماعي أي من حيث دراسة هذه الظواهر والنظم والعلاقات والتفاعلات الناشئة عن احتكاك المسلمين ببعضهم البعض وبغيرهم في معاملاتهم وضمائرهم ونسكهم، أو دراسة نظمهم وعلاقاتهم الاجتماعية مع غير المسلمين.." (١٩٨٨ :٢٤)، ثم إنه يؤكد أن علم الاجتماع الإسلامي ليس علما معياريا يدرس ما ينبغي أن يكون، ويشير إلى أنه إذا كان علم الاجتماع الديني يدرس الظاهرة الدينية في عمومها فإن علم الاجتماع الإسلامي يقتصر على "الظواهر الإسلامية"، ويقرر أن علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الإسلامي كلاهما "لا يهتم ببيان أثر اتباع القواعد الدينية ومزاياها" (ص٢٦).

أما في محيط الخدمة الاجتماعية فلعل أول من دعا لاستخدام اصطلاح "الخدمة الاجتماعية الإسلامية" بهذا المعنى المحدد هو . د. محمد أحمد عبد الهادي في كتابه بهذا العنوان (١٩٨٨) حيث يوضح فيه هدفه بغير التباس حيث يقول " أن ما نقصده بالخدمة الاجتماعية الإسلامية .. هو استخدام طرق الخدمة الاجتماعية ذاتها بأدواتها وأساليبها وتكنيكها في تحقيق أهداف الدين الإسلامي، أي أنها مجال جديد من مجالات العمل بالخدمة الاجتماعية شأن العديد من المجالات الأخرى" (ص ٣٣٥)، فكأن الخدمة الاجتماعية الإسلامية بهذا المعنى تسلم بالطرق التقليدية والوسائل التقليدية الحالية للمهنة ولكنها فقط "تخصص" الأهداف المهنية من حيث أنه توجهها إلى خدمة أهداف المجتمع المسلم، وفي هذا خروج من الدائرة الضيقة "لعلمنة" الخدمة الاجتماعية التي سادت في المجتمعات غير الإسلامية ردحا طويلا من الزمن إلى سعة الالتزام بأهداف المجتمعات الإسلامية.

ومن الواضح أن الجهود التي تبذل في نطاق مدخل العلوم الاجتماعية "عند المسلمين" وان كانت تسد فراغا لا يجمُل بمجتمع مسلم أن يهمله على هذه الصورة، إلا أنها في ذاتها لا يمكن الاكتفاء بها كجهود تمثل "التـــأصيل الإسلامي" .. للعلوم الاجتماعية بالمفهوم الصحيح، فلقد رأينا أن من كتبوا في إطار هذا المدخل إنما يبدأون بالتسليم عادة بما هو متعارف عليه من النواحي المنهجية أو النظرية في نطاق التخصص ولكنهم يطبقونهم في دراسة (في حالة العلوم النظرية) أو إصلاح (في حالة المهن) المجتمع المسلم، دون بذل جهود جادة لإعادة النظر والمراجعة التي تتجاوز تلك المنطلقات المنهجية أو النظرية التقليدية في اتجاه التصور الإسلامي الصحيح.

ولكننا نود أن نفرق هنا بين موقفين واضحين يمكن ملاحظتهما في الأعمال المنطلقة من هذا التوجه فيما يتصل بأسباب تسليم أصحابها بالمناهج والمنطلقات التقليدية في التخصص:

١- فبعض الكتاب يسلمون بالمناهج والمنطلقات التقليدية على أساس أنها منطلقات "علمية" صحيحة "لابد" من الالتزام بها، وأنه لا مجال لإعادة النظر فيها ولا مشروعية لذلك، ومن الواضح أنه يصعب تصنيف أصحاب هذا الموقف في عداد أصحاب اتجاه التأصيل الإسلامي الحق، ويرجع السبب في إصدار مثل ذلك الحكم إلى أن التناول التقليدي لهذه العلوم حتى وإن انصب على مجتمع مسلم فانه سيكون محكوما بالاتجاهات الفكرية المادية والإمبيريقية المتطرفة المنطلقة من نظرة مختلفة للإنسان والكون والحياة ولرسالة العلم ومنطلقاته في منظورها التقليدي "القديم"، فكيف يمكن والحال كذلك أن نأمل في انعتاق هؤلاء من إسار تلك التصورات التي لا تنظر للفرد المسلم أو المجتمع إلا كما تنظر إلى عينة مادية لا صلة لنا بها.

ومما هو جدير بالذكر أن أصحاب هذا التوجه متقاربون في موقفهم إلى حد كبير مع أصحاب مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية من المنادين بتوطين العلوم والمهن والذين يتوقفون دون أخذ العوامل الروحية والدينية في الاعتبار ولنفس الأسباب.

٢- ولكن البعض الآخر وإن طالبوا بدراسات منصبة على المجتمع المسلم أو بممارسات تحقق أهدافه في إطار فرع أو مجال للعلم أو المهنة التي تخصصوا فيها فإنهم يدركون أهمية العوامل الروحية والدينية في خصوصية تأثيرها على سلوك الفرد المسلم والمجتمع المسلم ، ويوجهون جهودهم الجادة لدراستها في حدود الممكن ، وهم بهذا يختلفون بشكل واضح عن أصحاب مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية المنادين بالتوطين الذين لا يذكرون حتى لفظ "إسلامي" ضمن اهتماماتهم، ويقتصرون على اهتمامات ذات طبيعة جغرافية وإقليمية ومحلية، أو يراعون جوانب مادية واجتماعية وثقافية مختزلة (تستبعد أي إشارة إلى الإسلام) فقط.

ومن الواضح أن أصحاب هذا التوجه ينبغي أن يكونوا على وعى كامل بأن متابعة هذا المدخل على هذا الوجه لا تخرج عن كونها أحد الجوانب المفيدة وبشكل مرحلي فقط نحو تحقيق أهداف التأصيل الإسلامي بمعناه الصحيح، وأن يدركوا أنه بعد تحقيق جهود التأصيل الإسلامي الصحيح لدرجة كافية من النضج فإن ما يترتب على ذلك من وضوح الرؤية الإسلامية للظواهر النفسية والاجتماعية وللممارسات المنطلقة منها سيغطى ويتجاوز الاهتمامات المحدودة لهذا المدخل –مدخل العلوم الاجتماعية "المسلمين خاصة"– بل إن المتوقع عندئذ أن التأصيل الإسلامي لتلك العلوم والمهن عندما يبلغ مداه فانه لن يكون قادرا فقط على تفسير السلوك والعلاقات الاجتماعية للمسلمين وفي نطاق

العالم الإسلامي فقط، ولكنه سيتجاوز ذلك إلى تفسير الظواهر الإنسانية في كل المجتمعات التي خلقها الله سبحانه وتعالى.

الفصل العاشر

مداخل التأصيل الإسلامي المتكامل

أولاً : مدخل التأصيل الجزئي

ثانيا : مدخل التأصيل الشامل

الفصل العاشر

مداخل التأصيل الإسلامي المتكامل

رأينا فيما سبق أن المداخل التي تعرضنا لها حتى الآن لا تتحقق فيها شروط التأصيل الإسلامي كاملة، ومن هنا جاءت تسميتها بمداخل ما قبل التأصيل أو ما دون التأصيل ، بقصد التمييز بينها وبين المداخل التي تسير في الاتجاه الصحيح للتأصيل الإسلامي على الوجه الذي يعكس التصور الواضح للمفهوم على الصورة التي تبينت لنا في الفصول السابقة، والآن فإن بوسعنا الانتقال لمناقشة مدخلين ينتميان إلى هذه الفئة الأخيرة من المداخل وهما **المدخل الجزئي والمدخل الشامل**.

أولاً : مدخل التأصيل الجزئي

يقوم هذا المدخل على فهم صحيح لمتطلبات عملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، من استيعاب واستثمار لإسهامات العلم الحديث في الإطار العام للتصور الإسلامي الصحيح للإنسان ومكانه من هذا الوجود، مع إيجاد التكامل الحقيقي فيما بينهما، ولكن كنتيجة للشعور بما يتطلبه التأصيل الشامل من وقت طويل وجهود مضنية جماعية ومؤسسية، فإن الباحثين المقتنعين بمتابعة هذا المدخل المتكامل يفضلون تجزيء الموضوعات والقضايا والمجالات التي يتضمنها التخصص، ثم بذل الجهود لتأصيل كل منها على حدة ، مع نوع من التوقع بأن هذا الجهد سيؤدى في النهاية إلى "ما يعادل" التأصيل الشامل المطلوب.

ويمكن التمثيل لهذا المدخل بما جاء بتقرير أحد الأقسام العلمية في إحدى الجامعات الإسلامية حول منهجية التأصيل الإسلامي، حيث ذكر ضمن ما ذكر من أنشطة الربط بين الإسلام وعلم النفس الحديث أن هذا الربط يمكن أن يتحقق عن طريق "أبحاث محددة .. يخدم كل منها موضوعا معينا يعمل على الربط بين المادة العلمية في مجال علم النفس وبين الإسلام .." (مركز البحوث : ٤٦).

وقد حددت اللجنة الدائمة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ما يزيد عن خمسين موضوعا مقترحا تقع في نطاق اهتمامات علم النفس وعلم الاجتماع والخدمة الاجتماعية والتربية دعي للكتابة فيها الباحثون بأمل أن تنجلي هذه الجهود البحثية الفردية عن تصور عام وشامل.

وتعتبر محاولة جمال سلطان لتأصيل مفهوم "وقت الفراغ" (١٩٩٠) نموذجا طيبا لتطبيق هذا المدخل، فقد قام الباحث باستقصاء ونقد الإسهامات العلمية التي توصلت إليها الحضارة الغربية حول هذا المفهوم، ثم انطلق من فهم واضح للتصور الإسلامي للإنسان ليعيد صياغة هذا المفهوم من منطلق إسلامي بطريقة جادة ومتعمقة.

والحق أن هذا المدخل يلبي حاجة أولئك الذين لا يرون في الميدان حتى الآن جهودا جماعية ومؤسسية كافية لتحقيق أهداف التأصيل الإسلامي بمفهومه الشامل، ومن هنا فإنهم يفضلون فتح الأبواب أمام الإسهامات "الفردية" مادامت ملتزمة بالمفهوم الصحيح للتأصيل، رغم الإدراك بأن هذه الجهود الفردية لابد بالضرورة أن تكون جزئية حتى تكون في نطاق الإمكان بالنسبة للباحث الفرد.

ولكن النقد الذي يوجه أساساً إلى هذا المدخل إنما يدور فقط حول التساؤل عما إذا كان يمكن التوصل إلى تأصيل حقيقي للجزئيات قبل التوصل إلى تصور متكامل للأطر الكلية التي تحكمها، أم أن هذا التناول الجزئي يغلب أن يؤدى إلى فقدان للاتجاه الصحيح دون أمل في تصحيح المسار لعدم وجود تصور كلي شامل.

وبلغه أخرى فإن عملية التأصيل الإسلامي تتطلب أولاً توافر "تصور إسلامي واضح" حول الإنسان والمجتمع والوجود، يكون بمثابة القاعدة العريضة أو الإطار الأشمل الذي يمكن في ضوئه تقييم إسهامات العلم الحديث في كل موضوعات التخصص، وما لم تتوافر تلك القاعدة العريضة أو ذلك الإطار الأشمل فإنه سيكون من الصعب إتمام ذلك التقويم على أساس متوازن ، مما يفتح المجال للرؤى الجزئية عند معالجة كل موضوع أو قضية في غيبة ذلك الإطار الأشمل.

ولنضرب مثالا لذلك بمن يحاول تأصيل ممارسة الخدمة الاجتماعية في مجال رعاية الأحداث مستخدما مدخل التأصيل الجزئي، ولنفرض أنه قد اتخذ كنقطة بداية لتحليله الانطلاق من نظرة للطبيعة الإنسانية مثلا تقوم على أهمية العوامل الروحية المتعلقة بصلة الإنسان بربه كعوامل حاسمة في السلوك السوي، أو السلوك المنحرف (في حالة اعتلال تلك الصلة)، ولكنه لم ينطلق من نظرية شاملة حول السلوك الإنساني في سوائه وانحرافه من المنظور الإسلامي بما كان يمكن أن يضع أمامه بوضوح موقع العوامل الروحية بين تلك العوامل، فانه يمكن أن يتوصل إلى نتائج قاصرة نتيجة لعدم الاعتماد على إطار تصوري شامل، ومن هنا فإن الجهد الذي يبذل سيكون جهدا مفيدا، ولكنه سيكون جزئيا يصعب ضمه إلى غيره للتوصل في الاتجاه العكسي إلى تصور شامل للمهنة كلها من المنظور الإسلامي.

ومع ذلك، فإن تجزيء المشكلات الكبرى قد يؤدى إلى إلقاء الأضواء على جوانب من تلك المشكلات تكون سببا في إنارة الطريق أمام المواجهة الشاملة للمشكلة، ونقصد بذلك أن من المحتمل أن تؤدى جهود التأصيل الجزئي إلى لفت الأنظار إلى القضايا ذات الطبيعة الشاملة التي تتبدى أمام كل

باحث في موضوع جزئي من زاوية مختلفة، مما يؤدى إلى إلقاء الضوء على المشكلة الصعبة فييسر مواجهتها، وهذا يبرر القول بأن مواجهتنا للقضايا شديدة التعقيد والتداخل التي تتضمنها عملية التأصيل الإسلامي بالمعنى الصحيح ينبغي ألا تقتصر على مدخل واحد، وأن استخدام المدخلين الجزئي والشامل بشكل متزامن أو متواز يمكن أن يكون له دور إيجابي على عملية التأصيل بأسرها.

ثانيا : مدخل التأصيل الشامل

رغم اتفاق هذا المدخل مع المدخل السابق من حيث وضوح الرؤية بالنسبة لما يعتبر تأصيلا إسلاميا بالمعنى الصحيح إلا أنه يختلف عنه بالنسبة لقضية أساسية تتصل بنقطة البدء وأسلوب العمل، فهذا المدخل يقوم على ضرورة الوصول إلى وضوح بالنسبة للأساسيات قبل الدخول في الجزئيات والتفاصيل، بمعنى أنه لابد من بذل جهود كافية أولا لاستجلاء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، الذي سيكون بدوره أساساً للنظر في إسهامات العلم الحديث في جملتها أيضا، بما يمهد الطريق –في خطوة تالية– لإيجاد التكامل بينهما بطريقة شاملة ومنطقية.

ولما كان هذا المدخل يعتبر بمثابة النموذج الذي ينبغي السير فيه –منطقيا– لتحقيق التأصيل الشامل للعلوم الاجتماعية، فلعل من المناسب أن نقدم هنا تصورا للخطوات أو المراحل التي يتضمنها سير العمل وفق هذا النموذج مطبقة في مجال محدد بعينة هو مجال علم النفس، وقد قدم هذا النموذج أحد الرواد في مجال التأصيل الإسلامي لعلم النفس يتميز بأنه ينطلق من نفس المنطلقات العامة لأسلمة المعرفة مع تطبيقها على علم النفس.

لقد فصل د. محمد عثمان نجاتي (ص ص ٨ – ٣١) الخطوات التي ينبغي أن تمر بها عملية التأصيل الإسلامي في علم النفس انطلاقا من هذا المدخل الشامل، وفيما يلي نعرض تلك الخطوات مع شيء من التصرف:

١- التوصل إلى اتفاق على المسلمات المنبثقة من التصور الإسلامي الصحيح للكون والحياة والإنسان، والتي تعتبر أصولا نهتدي بها في تحليلنا النقدي لموضوعات علم النفس لمعرفة ما يمكن قبوله منها وما لا يمكن قبوله.

٢- التمكن من علم النفس الحديث تمكنا تاما، بحيث نكون على معرفة شاملة ودقيقة بموضوعات هذا العلم، وتطوره التاريخي، ومناهجه في البحث، ونتائجه ونظرياته، والمشكلات التي لم تحسم فيه بعد.

٣- التمكن من الأصول والمبادئ الإسلامية التي تتصل بموضوعات علم النفس اعتمادا على ما جاء في الكتاب والسنة حول تلك الموضوعات أو مما يرتبط بها.

٤- معرفة الدراسات النفسية عند علماء المسلمين ونقد تلك الإسهامات في ضوء التحليل التاريخي الذي قد يكشف عن المصادر غير الإسلامية التي تأثر بها هـــؤلاء العلماء (مصادر يونانية - هندية - صوفية ..الخ).

٥- التحليل النقدي لإسهامات علم النفس الحديث في ضوء التصور الإسلامي الشامل المشار إليه في الخطوة الأولى، وفي ضوء الأصول والمبادئ الإسلامية المحددة المتصلة بعلم النفس المشار إليها في الخطوة الثالثة: فما اتفق مع ذلك التصور وتلك الأصول أبقى عليه، وما لم يتفق أخضع للدراسة بهدف تعديله أو استبعاده، وذلك في ضوء إدراك المسلمات التي استند إليها ذلك العلم في الوصول إلى تلك النتائج.

٦- إجراء البحوث النظرية والميدانية والتجريبية في علم النفس في ضوء التوجه الإسلامي للإضافة إلى المعارف العلمية وإثرائها من هذا المنطلق، بما يضيف إلى الإسهامات العلمية الصحيحة، ويملأ الثغرات في الموضوعات التي لم تنجح إسهامات العلم التقليدية في تغطيتها على الوجه الصحيح.

٧- التبادل العلمي بين المتخصصين في علم النفس، وكذا بينهم وبين المتخصصين في العلوم الشرعية المرتبطة بموضوعه على أوسع نطاق ممكن، ضمانا لتحقيق قدر ضروري من المعرفة المشتركة التي ينطلق منها البحث العلمي المستقبلي في هذا المجال، حتى تتحقق "وحدة المعرفة" على المستوى المؤسسي كما تحققت على المستوى البحثي.

٨- إعادة صياغة موضوعات علم النفس من توجه إسلامي، وإعادة كتابة المراجع والكتب الدراسية لتنطلق من المنظور الإسلامي.

والمتأمل لهذه الخطوات لا يملك إلا الإعجاب الشديد بما تتميز به من وضوح وتسلسل واتساق، غير أنها لا بد أيضا أن تلفتنا إلى أنها تثير عددا كبيرا من القضايا، ونحتاج إلى جهود مضنية وممارسة واقعية حتى نصل إلى وضوح أكبر فيما يتعلق بتفصيلات أداء العمل على الوجه المطلوب.

فإذا نظرنا على سبيل المثال إلى الخطوة الأولى المتصلة بالاتفاق على المسلمات التي تعكس التصور الإسلامي الصحيح فإننا نجد القائمة التي قدمها د. نجاتي (٩-٢١) تدور حول وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، وحول طبيعة الإنسان المادية والروحية، وحول خيرية الإنسان وحرية إرادته، وهى قائمة قد يتفق الباحثون معها وقد يختلفون، سواء من حيث استيعابها لكل المسلمات الضرورية، أو من حيث محتوى كل منها، أو من حيث علاقتها ببعضها، أو من حيث اعتبار بعضها فروضا تستحق الاختبار

والتطوير بدلا من اعتبارها مسلمات لا تقبل الاختبار، وهذه القائمة تفتح الباب ولا شك أمام مزيد من الجهود وصولا إلى أرضية أوسع للاتفاق .

وبنفس القياس فإن قضية تحديد الأصول الإسلامية التي تقابل موضوعات وقضايا كل علم من العلوم الاجتماعية أو مهنة من مهن المساعدة الإنسانية ليست بالبساطة التي تظهر لنا لأول وهلة، فالباحث في التراث الإسلامي عما يقابل موضوعات تخصصه قد يكون محكوما أو على الأقل متأثرا في تحديد نطاق بحثه بالمفاهيم والأطر التصورية المستمدة من تراث العلم الحديث ذاته دون أن يدرى، فالمرء لا يبحث عن شيء لا يعرف حدوده ولا يدرى شيئا عن كنهه، وإنما الأكثر احتمالا أن يسترشد بما هو مألوف لديه من حدود ومفاهيم، مما يجره إلى ما يريد أن يتجنبه دون أن يقصد.

أما عن النظرة النقدية لإسهامات العلم الحديث فإن النجاح فيها يتوقف على إدراك المسلمات والافتراضات التي تكمن وراء كل نظرية علمية أكثر من مجرد مراجعة قضايا النظرية في ظاهرها، فبعض الباحثين لا يثور شكهم إلا عند مصادفة عبارات أو قضايا أو تعميمات تتجافى في ظاهرها مع التصور الإسلامي، أما فيما وراء ذلك فإنهم قد يتصورون أن الأمر لا يستدعى مزيد تنقيب ، وكمثال على ذلك فإننا قد رأينا بعض المؤلفين يقررون مثلا أنه لا فرق من الناحية العلمية أن ننظر إلى الصحة النفسية من منظور الإسلام أو من منظور علم النفس الحديث لأن الهدف في الناحيتين واحد ألا وهو سعادة الإنسان، وقد فات هؤلاء أن معنى السعادة مختلف أشد الاختلاف بين المنظور العلمي الحديث المنطلق من الحضارة الغربية وبين المنظور الإسلامي كما أكد على ذلك بقوة غيرهم من الباحثين.

أما عن إجراء البحوث في ضوء التوجه الإسلامي للإضافة إلى معرفتنا الحالية حول الإنسان و المجتمع فأمر يحتاج إلى وضوح كاف فيما يتصل بالقضايا المنهجية التي يثيرها، ولعل أخطر تلك القضايا يتصل بكيفية تحقيق مبدأ "وحدة المعرفة" تأسيسا على مبدأ "وحدة الحقيقة" (الفاروقي، ١٩٨٦: ٨٠-١١٧) أو الجمع بين معطيات الوحي من جهة والمشاهدات الإمبيريقية من جهة أخرى، فالنظام العلمي التقليدي قد فصل بين الاثنين فصلا تاما، والمطلب الأساسي لأسلمة المعرفة هو الجمع بينهما، وقد رأينا بعض الباحثين يمزجون بينهما بطرق لا تحقق التكامل الصحيح فيما شرحناه من مداخل ما قبل التأصيل.

ومما سبق يتبين لنا بجلاء أن هذا المدخل الشامل تتوفر فيه جميع الشروط الواجب توافرها في أي جهد متكامل للتأصيل الإسلامي الصحيح، كما يتبين لنا في الوقت ذاته أن **هذا المدخل يتطلب في الواقع ما لا يقل عن عملية إعادة نظر كاملة وإعادة بناء شاملة لكل علم من العلوم الاجتماعية ولكل مهنة من مهن المساعدة الإنسانية ومن الواضح أن هذا يتطلب تكريس الجهد والوقت**

لسنوات وسنوات لفرق من الباحثين المنظمين، المؤيدين بالإطارات المؤسسية المناسبة، قبل أن تبدأ ثماره الطيبة في الظهور .

كما أن السير في هذا الطريق يتطلب توافر الباحثين المتضلعين في كل من العلوم الحديثة من جانب والعلوم الشرعية من جانب آخر، وتلك عملة نادرة حالت دون إنتاجها قوى تاريخية ودولية واجتماعية عديدة لا مجال لوصف أبعادها في هذا المقام، وليس بالإمكان توافر الأعداد المطلوبة من هؤلاء الباحثين إلا باستحداث برامج لإعادة تأهيل جميع المتخصصين في الفروع الحديثة للعلوم الاجتماعية وبعض المتخصصين في العلوم الشرعية على الأقل على الوجه التالي :

١- إذا تفهم كل مشتغل بالعلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية في الدول الإسلامية أنه لم يعد بإمكانه أن يعيش مطمئنا راضي الضمير إلى أنه يؤدى عمله كما ينبغي، أو الزعم بأنه يؤدى واجبه كما يجب ، اللهم إلا إذا اختط لنفسه خطة (لا تعوقه عن أداء عمله اليومي) تضمن له أن **يقوم بإعداد نفسه (في حدود فترة زمنية معقولة) للإلمام المنظم بمنابع وطرائق البحث في العلوم الشرعية بطريقة تدريجية** – مع الاستفادة مما يمكن أن توفره الجامعات والهيئات المهتمة بالقضية من برامج وأنشطة مساعدة على ذلك.

٢- إذا أدرك بعض المشتغلين بالعلوم الشرعية على الأقل بأن واجبهم يحتم عليهم **الإلمام بالقضايا والنظريات التي ينطلق منها إخوانهم المشتغلون بالعلوم الاجتماعية** والذين يقومون بتخريج جيوش من الخريجين الذين يتولون قيادة مختلف الأنشطة في مختلف جوانب الحياة (رضينا بذلك أم لم نرض) حتى يستطيعوا تقديم المشورة المناسبة لهؤلاء الزملاء عند تعرضهم في دراساتهم العلمية لقضايا الحياة والتنظيمات الاجتماعية التي تمس الحياة اليومية للمسلم في هذا العصر الذي نعيش فيه.

وبطبيعة الحال فإن أيسر شيء يستطيعه كل فريق هو إن يُعرض عن الآخر وأن ينأى بجانبه، مستشعرا لجوانب تفوقه وراضيا عن نفسه، فتلك مقتضيات قانون القصور الذاتي الذي لا يمكن أن يؤدى إلى خير، والخاسر الوحيد من وراء هذا التجافي وتلك القطيعة هو مجتمعات المسلمين، والأمر يتطلب تواضع كلا من الفريقين لله جل وعلا ثم لإخوانه المسلمين، والتعاون على البر والتقوى عسى أن يكتب الله التوفيق لكل من الفريقين في خدمة المجتمع المسلم.

ورغم أن المدخل الشامل هو بحكم طبيعته مدخل يتطلب عملا جماعيا منظما ومدعما تدعيما مؤسسيا مناسبا، فقد حاول البعض بذل جهود فردية للتأصيل الإسلامي المنطلق من هذا المنظور الشامل، فقد بذل الدكتور فاروق الدسوقي (١٩٨٦) جهدا لإيجاد تكامل حقيقي منبثق من فهم واضح

للتصور الإسلامي للإنسان والمجتمع وبين معطيات علم الاجتماع الحديث، وسواء اتفقنا مع ما توصل إليه الدكتور الدسوقي فيما يمكن اعتباره محاولة للتأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع من المنظور الشامل أو لم نتفق معه فإن المرء لا يملك إلا احترام أصالة الباحث وقوة تمكنه من العلوم الشرعية من ناحية والعلوم الحديثة من ناحية أخرى لدرجة مكنته بسهولة ويسر من تجاوز ما جاءت به العلوم الاجتماعية الحديثة حيثما وجدت الحاجة لذلك.

كما ينبغي أن ننوه أيضاً بجهد فردى آخر قامت به باحثة مسلمة في اتجاه التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية المنطلق من هذا المدخل الشامل هي الدكتورة عفاف الدباغ (١٩٩٤) التي قامت بمحاولة لاستجلاء طبيعة الإنسان الذي نتعامل معه في محيط الخدمة الاجتماعية، وفهم السنن النفسية والاجتماعية التي تحكم سلوكه، والوصول إلى تصور إسلامي حول أسباب المشكلات الفردية الاجتماعية المنطلقة من المنظور الإسلامي في ضوء هذا كله. ورغم أن هذه محاولة شديدة الطموح في ذاتها، إلا أنها قد أسفرت عن وضع بعض الخطوط على خريطة البحث المنطلقة من هذا المدخل الشامل لتكون عونا للباحثين الذين قد يتفقون أو يختلفون معها على بينة.

تعقيـــــــب

لقد حاولنا في هذا الباب استخلاص الشروط الواجب توافرها في أي جهد للتأصيل الإسلامي الصحيح، وطبقنا تلك الشروط في محاولة للتوصل إلى توصيف المداخل المختلفة التي تعكسها الكتابات الحالية في الميدان، وانتهينا إلى تقسيم تلك المداخل إلى نوعين أولهما مداخل ما قبل التأصيل وثانيهما مداخل التأصيل الصحيح، وتعرضنا أخيرا للمسلمات الأساسية التي يقوم عليها كل مدخل مع نظرة نقدية توضح مكانه من عملية التأصيل الإسلامي.

والمأمول أن تؤدى هذه المحاولة –وما تثيره من مناقشات– إلى إزاحة بعض العقبات من طريق حركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية من جهة ، كما تؤدى إلى وضع بعض العلامات التي تشير إلى الطريق الصحيح لتلك الحركة من جهة أخرى. ذلك أنه إذا أمكن التوصل إلى نوع من الاتفاق حول الطبيعة الأساسية لعملية التأصيل في صورتها الصحيحة، ثم أمكن التعرف على الموقع المحدد الذي يشغله كل مدخل من المداخل المذكورة بالنسبة لتلك العملية فلا شك أن هذا يعطى دفعة للحركة في الاتجاه الصحيح.

لقد عانت حركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية في السنوات الأخيرة من عمومية التناول، وقد آن الأوان للبحث في التأصيل، وبدء المسيرة في الطريق الطويل، بدلا من التوقف عند

المسميات أو التعامل مع التصورات غير الصحيحة للتأصيل الإسلامي . إننا مطالبون جميعا اليوم ببذل أقصى الجهد ليس فقط لتغيير مناهجنا وممارستنا وإنما لتغيير أنفسنا، وتعلم ما ينبغي لنا أن نتعلمه حتى نستطيع الإسهام الجاد منطلقين في هذا الطريق المبارك الذي يؤجر سالكه على نيته، ويوفق حسب ظنه بالله وحسب توجهه، فإن في ذلك خدمة أوطاننا وخدمة ديننا، وفيه لنا كأفراد فلاح الدنيا والآخرة.

ونحن اليوم بفضل الله نجد العون والمساندة من الجامعات الإسلامية ومن الهيئات العلمية التي بدأت تذلل الكثير من العقبات التي كانت تواجهنا في الماضي، ولعل تلك الجامعات والهيئات العلمية إذ تدرك حاجة المتخصصين في العلوم الحديثة لبناء معرفتهم الشرعية بطريقة مبسطة ولكنها منظمة أن تبتكر لذلك من أساليب التعليم-الذاتي وغيره مما يعين إخوانهم على تحقيق هذا الهدف النبيل دون أن يتطلب ذلك منهم إهمال أعمالهم أو إنفاق معظم وقتهم في متابعة الدراسة الشرعية بالطرق والمراجع المعتادة عند المبتدئين.

خاتمة الكتاب

الحمد لله أولاً و آخراً .. له الحمد حمداً كثيراً كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، نسأله جل وعلا النيات وصلاح الأعمال ..كما نسأله حسن العاقبة في الأمور كلها..

وبعد .. ..

فلقد كان الهدف من تأليف هذا الكتاب أن يكون مرجعا متكاملا يتناول قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بكافة جوانبها، في حدود معرفتنا الراهنة بالموضوع إلى اليوم ليكون بين أيدي الصادقين من طلاب العلم والباحثين المتخصصين في العلوم الاجتماعية بكافة فروعها النظرية والتطبيقية.. والصدق المقصود هنا هو أولاً الصدق مع الله .. الذي بدونه ليس هناك إلا البوار والخسران، ثم إن الصدق المقصود ثانياً هو الصدق مع الذات – من الناحية العلمية .. الذي بدونه لا يصح علم ولا تعلم، ذلك الصدق الذي يتضمن البحث الىزيه المتجرد عن الحقيقة .. دون صدود –– ولو تناءت بنا الحقيقة عما هو مألوف ومطروق مما ورثناه عن معلمينا دون تمحيص.

ولقد بدأنا في الباب الأول بعرض سريع لتاريخ التفكير في إصلاح العلوم الاجتماعية وصولا إلى فكرة "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"، ثم اتجهنا لتقديم فكرة مبدئية عن المفهوم أردنا أن تكون تمهيدا للدخول في جوهر الموضوع، إلى أن تبين لنا أن **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إنما هو أمر يتعلق أولاً وقبل كل أي شيء "بإصلاح المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية"**.

ومن أجل ذلك فإننا قد كرسنا البابين التاليين من أبواب الكتاب لمعالجة قضية "المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية"، فتعرضنا في الباب الثاني لشرح أبعاد المنظور التقليدي لمنهج البحث في العلوم الاجتماعية، وتحليل أسسه ومسلماته الأنطولوجية والإبستمولوجية، ونقد تلك الأسس والمسلمات، وبيان الآثار والنتائج التي ترتبت على تبنيها، وصلة ذلك كله بالأزمة الراهنة في العلوم الاجتماعية، ثم حاولنا في الباب الثالث تحديد معالم المنظور الإسلامي "البديل" (أو المكمِّل، إن شئت) الذي نظنه قادرا على معالجة أوجه القصور الحالية في المنهج العلمي المستخدم في بحوث العلوم الاجتماعية اليوم.

ومن هنا فإن بإمكاننا النظر إلى ذينك البابين في مجموعهما على أنهما يمثلان محاولة للتوصل إلى ما يشبه **"النظرية العامة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"**، كما أن بالإمكان – في الوقت ذاته –

النظر إليهما على أنهما بمثابة الإطار المعرفي "الإبستمولوجي" لمنهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.. وأخيرا فانه يمكن النظر إليهما من زاوية ثالثة كمحاولة "لتطبيق" منهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على موضوع محدد هو " المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية".

ثم إننا قد حاولنا بعد ذلك وضع إطار تفصيلي يضم الإجراءات المنهجية المحددة التي يمكن أن يتبعها الباحث عند محاولة تأصيل أي موضوع أو جزئية من جزئيات تخصصه، وطبقنا هذا الإطار تطبيقا محدودا لتأصيل قضية تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية .. لتكون بمثابة نوع من النموذج الاسترشادي لمن أراد أن يتعرف بطريقة تقريبية على إحدى الصور الواقعية الممكنة لتأصيل أحد الموضوعات التي تهتم بها العلوم الاجتماعية ، ونؤكد هنا أن هذه مجرد محاولة مبدئية قصد منها الإشارة للاتجاه لأكثر.

وفي ضوء هذا كله فإن من الواضح أن المهمة الأولى المطروحة أمام الباحثين المهتمين بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية اليوم إنما تتمثل في إجراء البحوث التأصيلية، المنطلقة من المنهجية الصحيحة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لتغطية مساحة العلوم الاجتماعية بأسرها، وبطبيعة الحال فإن التقدم في تحقيق أهداف التأصيل يتطلب توافر عدد من الشروط والضوابط نجتزئ منها ما يلي:

١- الانطلاق من برنامج منظم مترابط للبحوث لموضوعات كل تخصص من التخصصات أو فرع من فروع العلوم الاجتماعية، بدلا من مجرد القيام ببحوث متفرقة هنا وهناك.
٢- تكوين فرق بحثية تتولى القيام بالبحوث المشار إليها بشكل متسق ووفق خطط مدروسة.
٣- تكوين الكوادر العلمية القادرة على الإسهام الفعال في جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية من خلال برامج تدريبية مكثفة ومصممة بدقة لتزويد تلك الكوادر بالمعارف والمهارات في محيط العلوم الشرعية ومناهجها.
٤- التعاون الوثيق بين المتخصصين في العلوم الاجتماعية والمتخصصين في العلوم الشرعية، كضمان للتكامل المعرفي للأمة، وكضمان للتصحيح-الذاتي للإنتاج العلمي المؤصل إسلاميا.

أما المهمة الثانية فهي مهمة الممارسة المهنية المنظمة المنطلقة من المفاهيم المؤصلة في نطاق مهن المساعدة الإنسانية كالخدمة الاجتماعية والعلاج النفسي، فهذه المهمة لن تفيدنا فقط في بلورة أساليب التدخل المهني المنطلق من التصور الإسلامي وحسب، وإنما تفيد أيضاً - وبنفس القدر في "اختبار" الأطر التصورية المؤصلة اختبارا ميدانيا واقعيا، بما يساعد على تعديلها وتطويرها باستمرار.

والله الموفق والمستعان، وهو نعم المولى ونعم النصير

المراجع العربية

(١) آرنولد، السير توماس (١٨٩٦) **الدعوة إلى الإسلام**، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن وزملاؤه (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠).

(٢) أبو حطب، فؤاد (١٩٨٩) نحو وجهة إسلامية لعلم النفس، بحث قدم في "ندوة علم النفس" التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد (١٩٩٠) **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي ، الخرطوم ، المعهد العالي للفكر الإسلامي .

(٤) أبو سليمان، عبد الحميد (١٩٩٢) **أزمة العقل المسلم** (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي).

(٥) أغروس، روبرت ، جورج ستانسيو (ت ١٩٨٩، ١٩٨٤) **العلم في منظوره الجديد**، ترجمة كمال خلايلي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت).

(٦) إمزيان، محمد محمد (١٩٩٢) **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية** (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي).

(٧) الإسنوي، جمال الدين، المتوفى ٧٧٢ هـ (١٩٨١) **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق د. محمد حسن هيتو، ط٢ (بيروت : مؤسسة الرسالة).

(٨) باشا، أحمد فؤاد (١٩٨٤) **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية** (القاهرة: دار المعارف).

(٩) بدري، مالك (١٩٨٧) علم النفس الحديث من منظر إسلامي، بحث قدم لمؤتمر قضايا المنهجية في العلوم السلوكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الخرطوم.

(١٠) توفيق، محمد نجيب (١٩٨٤) **أضواء على الرعاية الاجتماعية في الإسلام** ، (القاهرة: الأنجلو).

(١١) خضر، أحمد إبراهيم (١٩٩١أ) " هل تحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع؟"، **البيان**، العدد ٤٥، ص ص ١٩-٢٧.

(١٢) خضر، أحمد إبراهيم (١٩٩١ب) " هل تحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع؟"، **البيان**، العدد ٤٦، ص ص ٣٧-٤٣.

(١٣) خليل، عماد الدين (١٩٩٠) **مدخل إلى إسلامية المعرفة** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

(١٤) الدباغ، عفاف إبراهيم (١٩٨٩) المنظور الإسلامي لممارسة الخدمة الاجتماعية، خطة بحث الدكتوراه، مقدمة إلى كلية الخدمة الاجتماعية للبنات بالرياض.

(١٥) الدباغ، عفاف إبراهيم (١٩٩١أ) المنظور الإسلامي للطبيعة البشرية ، بحث مقدم لندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية (المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة، ١٤١٢ هـ).

(١٦) الدباغ، عفاف إبراهيم (١٩٩١ب) المنظور الإسلامي لتفسير المشكلات الفردية، بحث مقدم لندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية (المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة، ١٤١٢ هـ).

(١٧) الدمنهوري، عبد الستار (١٩٨٠) **دراسة تجريبية لإمكانيات الإفادة من نظام التحكيم الإسلامي بين الزوجين في علاج المشكلة الأسرية**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الخدمة الاجتماعية بجامعة حلوان.

(١٨) رجب، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٦٣) **التوجيه الديني في مؤسسات رعاية الشباب**، بحث مقدم لمدرسة الخدمة الاجتماعية بالقاهرة غير منشور.

(١٩) رجب، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٨٠) "الإسلام والتنمية" في كتاب **نماذج ونظريات تنظيم المجتمع** : إبراهيم عبد الرحمن رجب (محرر) (القاهرة: دار الثقافة ، ١٩٨٣).

(٢٠) رجب، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٨١) نحو تأصيل الخدمة الاجتماعية في الدول النامية: ورقة مقدمة إلى المؤتمر الدولي السادس للإحصاء والحاسب الآلي والبحوث الاجتماعية والديموجرافية، القاهرة.

(٢١) رجب، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٩١) **شرود الذهن أثناء الصلاة، المشكلة والحل** (دار عالم الكتب: الرياض).

(٢٢) رجب ، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٩١) المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية، ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة.

(٢٣) رجب، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٩٢) مدخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، المسلم المعاصر، العدد ٦٣، ص ص ٤٣ - ٩٧.

(٢٤) رجب، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٩٢) التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية: بحث مقدم إلى مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم، رابطة الجامعات الإسلامية وجامعة الأزهر.

(٢٥) رمزي، عبد القادر هاشم (١٩٨٤ أ) **النظرية الإسلامية في فلسفة الدراسات الاجتماعية والتربوية** (الدوحة: دار الثقافة).

(٢٦) رمزي، عبد القادر هاشم (١٩٨٤ب) **الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية** (الدوحة: دار الثقافة).

(٢٧) زيدان، على حسين (١١٩١) دور الخدمة الاجتماعية في العمل مع المنحرفين: منظور إسلامي ، بحث مقدم لندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية (المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، القاهرة).

(٢٨) السعيد، لبيب (١٩٤٩) "الخدمة الاجتماعية في الإسلام "، مجلة الرسالة، العدد السنوي الممتاز.

(٢٩) السعيد، لبيب (١٩٥٢) " تنظيم الإحسان في الإسلام"، مجلة الرسالة، العدد السنوي الممتاز.

(٣٠) السعيد، لبيب (١٩٨٠) **العمل الاجتماعي: مدخل إليه ودراسة لأصوله الإسلامية**، (جدة: دار عكاظ).

(٣١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (المتوفى ٧٩٠هـ): **الموافقات في أصول الأحكام** ج٢ (دار الفكر للطباعة والنشر).

(٣٢) الصنيع، صالح إبراهيم (١٩٨٩) **العلاقة بين مستوى التدين والسلوك الإجرامي**، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية العلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

(٣٣) ابن عاشور، الطاهر (١٩٨٧) **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع).

(٣٤) ابن عاشور، الطاهر (١٩٨٤) **تفسير التحرير والتنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر).

(٣٥) عبد الحليم، أحمد المهدي (١٩٨٧) "نحو صيغة إسلامية للبحث الاجتماعي والتربوي "رسالة الخليج العربي، المجلد ٨، العدد ٢٣.

(٣٦) عبد الصمد، عبد الفتاح عثمان، وآخرون (١٩٨٤) **مقدمة في الخدمة الاجتماعية** (القاهرة: الأنجلو)

(٣٧) عبد العال، عبد الحليم رضا (١٩٨٩) قضايا متضاربة في الخدمة الاجتماعية، الكتاب السنوي الأول في الخدمة الاجتماعية، إشراف د. عبد المنعم شوقي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية).

(٣٨) عبد اللطيف ، رشاد أحمد (١٩٩١) المنظم الاجتماعي يقدم المشورة المهنية لإحدى منظمات العمل الإسلامي، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض.

(٣٩) عبد الهادي، محمد أحمد (١٩٨٨) **الخدمة الاجتماعية الإسلامية** (القاهرة: مكتبة وهبة).

(٤٠) عبد الهادي، محمد أحمد (١٩٩١) الخدمة الاجتماعية في مجال الدعوة الإسلامية، بحث قدم لندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة.

(٤١) العثيمين، محمد صالح (١٩٨٦) **الأصول من علم الأصول** (بيروت : مؤسسة الرسالة).

(٤٢) عطية، جمال الدين (١٩٨٧) **التنظير الفقهي** (القاهرة: مطبعة المدينة).

(٤٣) عطية، جمال الدين (١٩٨٨) **النظرية العامة للشريعة الإسلامية** (القاهرة: مطبعة المدينة).

(٤٤) العلواني، طه جابر (١٩٨٨) **إسلامية المعرفة: محاضرات دورة استراسبورج** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة).

(٤٥) عيسى، محمد رفقي (١٩٨٦) "نحو أسلمة علم النفس"، **المسلم المعاصر**، العدد ٤٦، ص ص ٣١ - ٥٦ .

(٤٦) الفاروقي، إسماعيل راجي (١٩٨٠) "صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية"، **المسلم المعاصر**، العدد ٢٠، ص ص ٣٥ - ٤١ .

(٤٧) الفاروقي، إسماعيل راجي (١٩٨٢) "أسلمة المعرفة"، **المسلم المعاصر**، العدد ٣٢، ص ص ٩ - ٢٣.

(٤٨) الفاروقي، إسماعيل راجي ، عبد الحميد أبو سليمان (١٩٨٦) **إسلامية المعرفة** ، (واشنطون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي) .

(٤٩) كوهن، توماس (١٩٨٦) **بنية الثورات العلمية** (١٩٧٠)، ترجمة على نعمة (بيروت : دار الحداثة).

(٥٠) المبارك، محمد (١٩٧٧) "نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع"، **المسلم المعاصر**، العدد ١٢، ص ص ١٥-٤٤.

(٥١) المختاري، أحمد (١٩٨٥) "نحو علم اجتماع إسلامي"، **المسلم المعاصر**، العدد ٤٣، ص ص ٣٩-٥٤.

(٥٢) مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٤٠٧هــ) **ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: أوراق العمل**، الرياض.

(٥٣) مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٩٩٣) **مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، تعريف معروض على الندوة التي عقدت حول مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، الرياض.

(٥٤) المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٨٦) **إسلامية المعرفة** (واشنطون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

(٥٥) نجاتي، محمد عثمان (١٩٩٠) "منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس"، **المسلم المعاصر**، العدد ٥٧، ص ص ٢١-٤٥ .

(٥٦) نظامي، محمد أسعد (١٩٩٠) ملخص بحث تأصيل المنهج العلمي؟ نعم ولكن أين؟" ملخصات بحوث ندوة المنهجية في العلوم الإنسانية، كلية الآداب جامعة الملك سعود.

(٥٧) نويرة، فؤاد عبد الله (١٩٦٠) **الإسلام والخدمة الاجتماعية** (القاهرة: وزارة العمل والشئون الاجتماعية).

(٥٨) يالجن، مقداد (١٩٩٣أ) أهم معالم منهج التوجيه الإسلامي للعلوم، ورقة غير منشورة.

(٥٩) يالجن، مقداد (١٩٩٣ب) مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ورقة مقدمة إلى ندوة مفهوم التأصيل الإسلامي ، ذي الحجة ١٤١٣، عمادة البحث العلمي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

(٦٠) يونس، الفاروق زكى (١٩٩١) سياسة الرعاية الاجتماعية من منظور إسلامي، بحث قدم إلى ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.

BIBLKIOGRAPHY

Abrahamson, Mark (1983) ***Social Research Methods*** (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice - Hall).

Anderson, Joseph (1981) ***Social Work Methods and Processes*** (Belmont. California: Wadsworth).

Anderson, Ralph & Carter, Irl (1974) ***Human Behavior in the Social Environment*** (Chicago : Aldine).

Bailey, Kenneth (1987) ***Methods of Social Research*** (New York: Free Press).

Barker, Robert (1987) ***The Social Work Dictionary*** (Silver Spring: Maryland: NASW).

Berger, Robert & Federico, Ronald (1985) ***Human Behavior: A Perspective for the Helping Professions***. 2nd ed. (New York: Longman).

Bergin, Allen (1980) "Psychotherapy and Religious Values" ***Journal of Consulting and Clinical Psychology***, 48, 1.

Bergin, Allan (1983) "Religiosity and Mental Health", ***Professional Psychology,*** 14.2.

Black, James & Champion, Dean (1976) ***Methods and Issues in Social Research*** (New York: Wiley).

Canda, Edward (1988) "Spirituality, Religious Diversity, and Social Work Practice" ***Social Casework***, April 1988, P.P. 238-247.

Canda, Edward (1989) "Religious Content in Social Work education: A Comparative Approach", ***Journal of Social Work Education***, Winter.

Capra, Fritjof (1983) ***The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*** (London: Flamingo).

Catton, William R. (1983) : "Need for a New Paradigm" ***Sociological Perspectives,*** 26,1,P.P.3-15.

CSWE (1987) "Curriculum Policy for the Master's Degree and Baccalaureate Degree Programs in social Work Education, in ***Encyclopedia of Social Work,*** 18th Ed. App. 2. P.P. 957-964.

Dawis, Rene V. (1984)" Of Old Philosophies and New Kids on the Block", ***Journal of Counseling Psychology***, 31.4.

Dixon, Keith (1973) ***Sociological Theory: Pretense and Possibility*** London: Routledge & Kegan Paul).

Dubin, Robert (1987), ***Theory Building*** (New York: Free Press).

Dudley, James & Helfgott, Chava (1990), "Exploring a Place for Spirituality in the Social Work Curriculum" ***Journal of Social Work Education,*** Vol.26 No.3, P.P. 287-294.

Eysenck, H.I. & S. Rachman (1967) ***The Causes and Cures of Neurosis*** (London: Routledge & Kegan Paul) P.PXI-XII.

Feigl, Herbert (1975) "Positivism and Logical Empiricism", in, ***Encyclopedia Britannica***, 15th Ed., Vol. 14, P.P.877-833.

Fisher, Joel (1981) "The Social Work Revolution", ***Social Work***, May.

Ford, Donald H (1984) "Reexamining Guiding Assumptions: Theoretical and Methodological Implications", ***Journal of Counseling Psychology***, 31, 4, p.p. 461-466.

Fry, Gerald, et al. (1981) "Merging Quantitative and Qualitative Research Techniques: Toward a New Research Paradigm", ***Anthropology & Education Quarterly,*** 12,2, P.P 145-158.

Fukuyama, Francis (1989) "The end of History?". The ***National Interest***, Summer.

Galtung, Johan (1977) ***Methodology and Ideology*** (Copenhagen: Christian Ejlers).

Gergen, Kenneth, (1985) " The social Constructionist Movement in Modern Psycholog" ***American Psychologist***, 40,3,p.p. 266-275.

Goode, William and Paul Hatt (1952) ***Methods in social Research,*** McGraw-Hill Publishers.

Goode, William (1983) "Social Work Revolution or Evolution?" ***Social Work***, May, P.P. 181-185.

Gouldner, Alvin (1973) " Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology", in, ***For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*** (London: Penguin Books).

Hage, Jerald (1972) ***Techniques and Problems of Theory Construction*** (New York: John Wiley).

Hess Joseph, (1980) "Social Work Identity Crisis" ***Social Thought***, Winter.

Homans, George (1980) "Discovery and Discovered in Social Theory" in Herbert Blalock, ed., ***Sociological Theory and Research*** (New York: Free Press).

Hoover, Kenneth (1980) ***The Elements of Social Scientific Thinking*** (New York: St. Martin).

Howard, George (1985) "The Role of Values in the Science of Psychology" ***American Psychologist***, 40,3

Janssen, David H. (1991) "Objectivism Versus Constructivism: Do We Need a New philosophical Paradigm,?" ***Educational Technology Research & Development***, 39,3,P.P. 5-41.

Joseph, M. Vincentia (1988) "Religion and Social Work Practice". ***Social Casework***. Sept. P.P. 443-452.

Kahn, Alfred (1987) " Social Problems and Issues: Theories and Definitions", ***Encyclopedia of Social work***. 18^{th} ed. Vol. 2.P.P. 632-644.

Keat, Russell & John Urry (1975) ***Social Theory As Science*** (London: Routledge).

Kerlinger, Fred (1979) ***Behavioral research*** (New York: Holt, Rinehart & Winston).

Kimble, Gregory A (1984) "Psychology's Two Cultures", ***American Psychologist***, 39, 8, P.P. 833-839.

Kuhn, Thomas (196, 1970) ***The Structure of Scientific Revolutions*** (Chicago: University of Chicago Press).

Leiby, James (1971) "Social Welfare: History of Basic Ideas" ***Encyclopedia of Social Work*** 17th ed. PP. 1461-1477.

Levi, Albert W. (1975) "History of Western Philosophy", in ***Encyclopedia Britannica,*** 15th Ed., Vol. 14, P.P. 257-174.

Loewenberg, Frank (1988) ***Religion And Social Work Practice In Contemporary American Society*** (New York: Columbia University Press).

Marty, Martin (1980) "Social Service: Godly and Godless" ***Social Service Review***, December.

Maslow, Abraham (1977): A theory of Metamotivation", in : Hung-Min chiang, ed. ***The Healthy Personality*** (New York: Van Nostrand).

Maslow, Abraham H. (1971) ***The Farther Reaches of Human Nature*** , Penguin.

Merton, Robert & Nisbet, Robert, eds., (1966) ***Contemporary Social Problems***. 2nd ed. (New York: Harcourt).

Midgley, James, et al, (1989) "Social work, Religion, and the Global Challenge of Fundamentalism" ***International Social Work***, Vol.32.

Moten, Rashid (1990) " Islamization of Knowledge; Methodology of Research in Political Science " ***American Journal of Islamic Social sciences***, 7.2.

Northen, Helen (1987) "Assessment of Direct Practice" in, ***Encyclopedia Of Social Work***, 18th ed. Vol. 1,P.P. 171-183.

O'Doherty, E.F. (1978) ***Religion and Psychology***, (New York: Alba Hose).

Olsen, Marvin (1968) ***The Process of Social Organization*** (Holt, Rinehart & Winston).

Polkinghorne, Donald E. (1984) "Further Extensions of Methodological Diversity for Counseling Psychology", ***J. of Counseling Psychology***, 31,4, P.P. 416-429.

Polkinghorne, Donald E. (1991) "Two Conflicting Calls for Methodological Reform", ***The Counseling Psychologist***, 19, 1.P.P.103-114.

Pumphrey, Ralph (1971) "Social Welfare: History" in ***encyclopedia of Social Work***. 17th ed. National Association of Social Workers, P.P 1446-1460.

Ravetz, Gerome R. (1975) "History of Science", in , ***Encyclopedia Britannica,*** 15th Ed., Vol. 16, P.P. 366-375.

Reason, Peter and John Rowan eds., (1981) ***Human Inquiry: A Sourcebook of New Paradigm Research*** (New York: Wiley).

Reid, William et al. (1981) "The Effectiveness of Social Work", in E. Matilda Goldberg et al., eds., ***Evaluative Research in Social Care*** (London: Heineman).

Reid, William, et al. (1982) "Recent Evaluations of Social Work: Grounds for Optimism ", ***Social Work***, July.

Reiss, Albert Jr. (1968) "Sociology: The Field", in David Sills ed. ***International Encyclopedia of Social Sciences*** Vol.15.

Sappington, A. (1991) New Scientific Concepts and Christian Beliefs", ***J. of Psychology and Christianity***, 10,1,P.P.40-47.

Schorr, Alvin, et al. (1971) "Social Policy" ***Encyclopedia Of Social Work***, 17th Ed,. P.P. 1361-1376.

Spencer, Sue. (1957) "Religious and Spiritual Factors in Social Case Work Practice", ***Social Casework***, 38, December.

Sperry, Roger W. (1988) "Psychology's Mentalist Paradigm and Religion Science Tension", ***American Psychologist***, 43,8, P.P.607-613.

Sperry, Roger W. (1991) "In Defense of Mentalism and Emergent Interaction", ***The Journal of Mind Behavior***, 12,2,P.P.221-246.

Strong, Stanley (1984) "Reflections of Human Nature, Science, and Progress in Counseling Psychology", ***Journal of Counseling Psychology***, 31,4.

Stroup, Herbert (1962) " The Common Predicament of Religion and Social Work", ***Social Work***, April.

Theodorson, George & Achilles (1969) ***A Modern Dictionary of Sociology*** (New York: Barnes & Noble).

Toulmin, Stephen E. (1975) "Philosophy of Science", in , ***Encyclopedia Britannica***, 15th Ed. Vol. 16, P.P. 376-393.

Tudor, Andrew (1982) ***Beyond empiricism*** (London: Rutledge & Kegan Paul).

Turner, Jonathan (1978) ***Sociology*** (Santa Monica, California Good-Year).

Wallace, Walter L., ed. (1969) ***Sociological Theory*** (London: Heineman).

Williamson, John, et al. (1974) ***Social Problems*** (Boston: Little. Brown & Co.).

Witkin, Stanley & Shimon Gottschalk (1988) "Alternative Criteria for Theory Evaluation", ***Social Service Review***, June.